تأليف
الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
جامعة الإسكندرية

أسلمة المعرفة

العلوم الإنسانية ومناهجها

من وجهة نظر إسلامية

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

اهداءات ٢٠٠١
اسرة المرحوم/ا.د.محمد على ابوريان





أسلمة المعرفة
العلوم الإنسانية ومناهجها
من وجهة نظر إسلامية

الأستاذ الدكتور
محمد على أبو ريان
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
بجامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦





مقدمة

إن العلوم التى ازدهرت الحضارة الغربية بفضل تقدمها وإنجازات العلماء فيها منذ عصر النهضة، قد جعلت العالم كله يتجه فى إعجاب وتقدير كبير للعلم الوضعى وقضاياه، ولقد تباهى علماء الغرب بأنهم إنما توصلوا إلى هذا القدر الغزير من العلم بعد أن انفصل العلم عن الدين، وظن العلماء أن الدين يكبل العالم بقضايا الإيمان التى لامدخل لها فى تجاربهم ، وقد جاء إعلان الكنسية منذ عصر النهضة عن مروق هؤلاء العلماء ، وضرورة إخضاع حياتهم للإضطهاد والتعذيب فى محاكم التفتيش، وما عرف بديوان الفهرست حينذاك، جاء حافزاً لتكوين جبهة تحد من العلماء للدين ورجاله .

وقد اندفع علماء البلاد الإسلامية وراء هذا التيار المعارض للدين دون إمعان النظر فى البحث عن أصول هذه النهضة العلمية التى انطلقت من عقالها بعد أن نقل الغرب كل ثمار المعرفة الإسلامية فى عصور النهضة، سواء عن طريق الأندلس ، أو عن طريق بغداد أو إبان الحروب الصليبية، وجنى الغرب كل ثمار العلم اليانعة من تراث الإسلام العظيم فى هذا المجال .. وقد نسى هؤلاء المندفعون فى طريق التقليد الأعمى للغرب، أن العلم المنقول عن الإسلام كان علماً شمولياً قائماً على ضبط المناهج مع ارتباطه بقاعدة الإيمان، فلقد كان مرتبطاً بالدين عند المسلمين فى عصور النهضة الاسلامية ارتباطاً وثيقاً .. وهذا هو سر ازدهاره وتقدمه العظيم فى تلك العصور الخوالى .

وهدفنا فى هذا الكتاب هو أن نبين بوضوح كيف أن الإسلام كدين سماوى كان أول الأديان التى تحض على طلب العلم والمعرفة، وعلى التفكير فى ظواهر الخلق وفى عجائب الكون .

وعلى ضوء ما سبق فإننا يجب أن نرسم أسلوب البحث فى هذا المؤلف بحيث نلقى الضوء فيه على معنى العلم بصفة عامة، ثم نتطرق إلى معنى العلم كما ورد فى القرآن وعند علماء الإسلام، وننتقل إلى التعرف على منهج العلم الإسلامى الذى استفاد منه الغرب فيما بعد، ولكى نؤكد هذا فإننا سنعطى صورة متطورة لمناهج العلوم فى الغرب، ونعقد مقارنة بينها وبين خصائص العلم والمنهج عند المسلمين موضحين كيف أن المنهج فى العلوم الإنسانية عند الغرب قد تأدى بهم إلى أزمة كنتيجة لقصوره عن فهم حقيقة الإنسان الذى يرتبط فيه الجسد مع النفس، بينما يؤمن علماء المسلمين بهذا الوضع الذى ينبثق عن صنع الخالق للإنسان وإخراجه على هذه الصورة التى يتحد فيها العنصران أى عنصر النفس وعنصر الجسد معا.

وهكذا نجد أن محصلة بحثنا فى هذا الكتاب ستؤدى بنا إلى إظهار مدى شمولية المعرفة فى الإسلام، مقارنة بجزئية المعرفة فى العلم الغربى المعاصر، وأن نبين أسباب هذا التعارض بين العلم الإسلامى والعلم الغربى.

ونحن نؤكد هنا على أن معالجتنا لموضوع "أسلمة المعرفة" فى نطاق العلوم الإنسانية خاصة إنما يتم فى دائرة انطواء الفقه الإسلامى على كل ضروب المعرفة الإنسانية وكيف أنه يحتوى عل سائر العلوم الإنسانية انطلاقاً من موضوعه ومجال بحثه بحيث يسمى "فقه العلوم الإنسانية" وسيكون المحرك وراء هذا التوسع فى فهمنا للفقه هو نفس المبدأ التى تطورت مباحث الفقه وأصوله بسببه وبتأثير منه وهو مبدأ الرأى أو القياس ، فعن طريق استخدام "مبدأ الرأى"

يمكن النظر إلى الفقه على أنه علم المستقبل الذى يشتمل بين دفتيه على سائر العلوم الإنسانية التى يكون منهجها مشتقاً من منهج أصول الفقه وهو الأصل فى المنهج العلمى الحديث كما أثبت علماء المناهج المسلمين .

أما أسلوب البحث المقترح فى هذا الكتاب، فهو يقتضى منا أولاً وقبل الدخول فى تفصيلات ما نسميه بالعلم الإسلامى، أن نعطى فكرة واضحة عن معنى العلم ونشأته وخصائص الطريقة العلمية وصفات العالِمْ وجملة المبادئ التى ينبغى أن تتوافر لدى القائم بالبحث العلمى، ثم أن نعرج بعد ذلك على بيان تصنيفات العلوم كما يراها الغرب ــ وكما يراها الإسلاميون .

ويتصل بدراستنا هذه عن العلم استعراض لأهم المناهج المستخدمة فى مجال العلم المعاصر، وبذلك ينفسح الطريق أمامنا للكلام عن العلم الإسلامى، فنعرض أولاً: لمفهوم العلم فى القرآن الكريم، وما هو الدرس الذى ينبغى أن نحرص على استيعابه من آياته العظمى فى العلم والمعرفة، ثم نعطى بعد ذلك مثالاً لمدى فهم المسلمين للعلم ويدور هذا المثال حول موقف الغزالى من العلم، ثم نعقد بعد ذلك مقارنة بين منهج العلم الإستقرائى الغربى ومنهج العلم الإسلامى. وقد اتضح لنا من قبل كيف أن هذا المنهج مشتق أو مأخوذ من منهج البحث عند المسلمين فى سائر العلوم الإسلامية.. وذلك بالرجوع إلى قواعد المنهج فى أصول الفقه .

ولسنا نعنى بالعلم الإسلامى أنه علم ينفصل عن ركب العلم العالمى... بل هو فضلا عن ارتباطه بالإيمان والعقيدة .. إلا أنه فى نهاية الأمر يعبر عن مدى إسهام المسلمين فى حركة العلم العالمية.. أو بمعنى آخر أننا نريد أن تكون هناك مدرسة إسلامية فى العلم لها طابعها الخاص، وتسهم فى إقامة صرح الحضارة

الإسلامية وتقدمها كما فعل من سبقنا من المسلمين فى إقامة حضارة الإسلام وحضارة الغرب فيما بعد .

ويتطرق البحث بنا إلى التعريف بمعنى العلم الإسلامى وعقد مقارنة بين هذا النسق من العلم والنسق الغربى المعاصر فى العلم .

وفى هذا المجال سنعرض لمعنى "أسلمة المعرفة" ولاسيما فى مجال العلوم الإنسانية فنوضح كيف أنها مستمدة من نظرية فى الفروع أو فى الفقه .. ونعطى الأمثلة على صحة هذا القول موضحين كيف أن النموذج الغربى للعلم قد عطل ازدهار ونمو هذه الحركة العلمية الإسلامية بعد انبهار المسلمين بالغرب وبنتاج الحضارة الغربية وقد تمثل هذا فى الغزو الثقافى الذى كان شديد الوطأة ليس على مظاهر الحياة الإسلامية فحسب، بل وعلى عقول المسلمين ومناهجهم التربوية .. وغير ذلك من التيارات التى أغلقت المنافذ على تطور الشعوب الإسلامية ورقيها وتقدمها، ومن بين أمثلة هذا الغزو الفكرى، إنقضاض التيارات المادية والوجودية والبراجماتية على الفكر الإسلامى .. وكذلك ما تلقاه المسلمون من فلسفة إسلامية زيفاء لايزالون يولونها عنايتهم إلى عصرنا هذا .

وإننا كلما أمعنا فى الفصل بين الروح والجسد فى الإنسان، فإننا لن نخدم قضايا الإنسان سواء فى ممارسته الجسدية أو النفسية الخالصة، وذلك الأمر قد تنبه إليه دعاة المذهب البنيوى الذى لاانفصال فيه بين الظاهر والباطن أو بين الروح والجسد .

ونحن نحاول فى هذا البحث بين أوجه الإتفاق والإختلاف بين قضايا العلم الغربى وقضايا العلم الإسلامى التى تقوم على إيمان عميق بدين الله وكتبه ورسله ما يتبع هذا من ضرورة استبعاد كل نظرة علمانية لاتجعل للدين مكاناً

فى مجال العلم، وأن يكون هدفنا الأخير هو النظر إلى العلم الإسلامى الشمولى باعتباره جزءاً لايتجزأ من الحضارة الإسلامية بصورتها المادية والعقلية على السواء.

وقد اقتضت هذه المعانى التى أشرنا إليها مجملة أن نعرضها مفصلة فى هذا الكتاب الذى يستهدف الإسهام فى ميدان الجهود المبذولة للوصول إلى صيغة إسلامية للمعرفة الإنسانية بحيث لاتخرج عن مسار التقدم العلمى مع احتفاظها بروح الإسلام وطابعه الخالد .

وإذا صح لنا أن نعطى صورة واضحة للنظام الإسلامى المقترح فى تبنى قضايا العلم فإننا ننتقل إلى إيراد الدليل الواضح والدامغ على ضحالة المنهج الغربى فى مواجهة المنهج الإسلامى فى العلم .. وينحصر هذا الدليل فى ثورة العقل الغربى على المناهج العلمية الغربية وكيف أن طبيعتها تبشر بالإنفصام التام بين العلم والدين.. الأمر الذى تتضح معالمه فى أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة سواء فى العلم أو فى الفلسفة. وسيتضح لنا كيف أن هذه الأزمة ترجع تماماً إلى ضحالة المنهج العلمى الجزئى الذى ينظر إلى الإنسان كآلة محسوسة لاتقبل عن طريق العلم والفلسفة وجود ثنائية فى الإنسان بينما يعترف الإسلام بأن الإنسان روح وجسد، ولكل منهما مطالبه التى يجب أن ينالها بدون أن يطغى على الجانب الآخر، فلا يتجه الإنسان إلى الروحانية الخالصة ولا إلى المادية الحسية المفرطة ، بل ينبغى أن يكون بين ذلك قواما .

وسوف نحاول فى هذا البحث أيضاً بيان أوجه الإتفاق والإختلاف بين قضايا العلم الغربى وقضايا العلم الإسلامى التى تقوم على إيمان عميق بدين الله، وكتبه ورسله، وما يتبع هذا من ضرورة استبعاد كل نظرة علمانية لاتجعل للدين

مكاناً فى مجال العلم، وأن يكون هدفنا الأخير هو النظر إلى العلم الإسلامى الشمولى باعتباره جزءاً لايتجزأ من الحضارة الإسلامية بصورتيها المادية والعقلية.

وقد اقتضت هذه المعانى التى أشرنا إليها مجملة أن نعرضها مفصلة فى متن هذا الكتاب الذى يستهدف الإسهام فى ميدان "أسلمة المعرفة" وذلك من حيث المنهج بصفه خاصة، وسيقتصر بحثنا هنا على منهج العلوم الإنسانية ، ومحاولة "أسلمة" النظر فيها بعد أن ظهرت بوادر أزمة المنهج فى مجال تلك العلوم فى هذه الحقبة المعاصرة.

وتحقيقا لهذا الهدف فقد قسمنا الكتاب إلى ثلاثة أبواب كالآتى:

١ ـ الباب الأول :

وهو بعنوان "العلم ومناهجه بين النظرية الإسلامية والنظرة الغربية "ويشتمل هذا الباب على ستة فصول، يدور أولها حول بيان العلم ونشأته حيث نتناول بالنقد بعض النظريات المادية فى العلم كنظرية التولد الذاتى عند "باستير" وتليمذه (بوشتى) ونظرية التطور عند دارون مع بيان مدى تهافتها الناتج عن إغفالها للدور الإلهى فى الخلق وتجاهلها لما أوضحته الأديان السماوية من أمر الكون والانسان، وهو ما ينطبق أيضاً على الفلسفة الماركسية التى جاءت كمحصلة لتلك المذاهب المادية البحته التى أهملت شأن الإيمان والروح والقيم الإنسانية المعنوية، ولذلك اتسع لديها مجال الإحتمال والنسبية ، وهو ما لانجده عند العالم المؤمن الذى تصح لديه الأمور من خلال إيمانه بالله وحتمية النظام الشمولى فى الكون .

ولكى نرسخ مفهوم الصلة بين أنساق المعرفة العلمية بعضها والبعض الأخر كمجموعة متكاملة تؤدى فى النهاية إلى الكشف عن قوانين الظواهر

الطبيعية بأسلوب شمولى لذلك فقد خصصنا الفصل الثانى لاستعراض التصنيفات المختلفة للعلوم عند اليونان فالإسلاميين ثـم التصنيفـات الغربيـة الحديثـة، وبيـان الأسس التى تقوم عليها تلك التصنيفات التى تؤدى إلى إظهار التخصص الدقيـق الذى يؤدى إلى تقدم العلم .

وفى الفصل الثـالث وهـو بعنـوان "بين العلـم والفلسـفة والديـن" نتنـاول بالتمحيص المشكلات الأساسية التى يهتم بها الفكر الإنسانى، وكيف أن النظرة العلمانيـة قـد جعلـت العلـم يقـف عنـد حـد الوقـائع والجزئيـات المحسوسـة، ولايتخطاها إلى البحث فى المشكلات الميتافيزيقيـة التـى لايمكـن أن تخضـع لأى حل تجريبى. ولكن لما كان العلم لايستطيع أن يتجاهل تماماً تعاليم الديـن، ومـن ثم ظهرت بعض النظريات العلمية التى جعلت الدين يقف بسـببها فـى مواجهـة العلم، ومن أبرزها نظرية التطور التى ترفضها الأديان جميعاً بشكلها الحالى، مـع ملاحظة أن الدين لايمكن أن يشكل عائقا فى مواجهة قضايا العلم المعـاصر، بـل إنه يدعو إلى التزام المعايير الأخلاقية السليمة ويرفض أن تتحول الشـعائر الدينيـة إلى مجـرد طقـوس حسية مفرغـة مـن مفهومهـا الدينـى العقـائدى أو الإنسـانى الروحانى، وهنا يأتى دور الفلسفة لتحاول التوفيق بين العلم والدين مـن خـلال احتضانها للعلوم من ناحية، وانطواء مسائل اللاهوت على قدر كبير من قضايـا الفلسفة ومشكلاتها من ناحية اخرى، فالفلسفة إذن هى بمثابة همزة الوصل بين العلم والدين .

وبعد ذلك يجئ الفصل الرابع لتناول "العلم ومناهجه فى الإسـلام" وذلـك من خلال بيان معنى العلم فى القرآن ، وايضـاح المقصـود بـالعلم الإلهى المحيـط كصفة لله تعالى، ثم تناول بدايات ظهور المنهج العلمى وتطـوره عنـد المسـلمين بتوجيه من القرآن الكريم، وكيف استفاد منه علماء عصر النهضة المحدثـون فـى

الغرب ، مع إيضاح نظرة الإسلام الخاصة بشمولية العلم من خلال الإيمان بـا لله وانطواء الطبيعة على جانب من المعقوليـة والنظـام المحكـم المطـرد بفعـل التقديـر الإلهى، وقد أوردناً أيضا فى هذا الفصل نموذجاً للعلم من المنظور الإسلامى ومـا يجب أن يستحلى به كل من المعلم والمتعلم على السواء، وذلك من خلال كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالى .

أما الفصل الخامس فقد خصصناه لاستعراض بعض النماذج من إسـهامات المسلمين المنهجية فى العلوم فـى عـدة مجـالات كالكيميـاء والطبيعيـات والطـب والصيدلة والفلك لننتهى بمناقشة عامة لقواعد المنهج التجريبى عند المسلمين .

وينتهى الباب الأول بفصل سادس عن العلـم وفلسـفته كدراسـة للمنـاهج العلمية المعاصرة، استعرضنا من خلالها بشئ من التفصيل مع وجهـة نظـر نقديـة منهج الاستقراء من خلال أعمال رائده فرنسيس بيكون، ثم النسـق الإسـتنباطى فى الرياضيات والذى يقوم على مجموعة من البديهيات والمصادرات والتعريفات التى يُعد التسليم بها مـن الركـائز الأساسية لقيـام ذلـك المنهـج، كمـا تعرضّنـا بالتعريف للمذاهـب المختلفة فى الصلة بين المنطق والرياضة، وهناك أيضـاً المنهـج الإستردادى فى التاريخ، وما يضمنه من تفسيرات مختلفة، وما يشمله مـن طـرق عديدة لنقد الوثائق التاريخية من الناحية الظاهرية والباطنية .

وأخيراً نصـل إلى المنهـج المعـاصر الـذى يقـوم علـى إنكـار شمولـيـة العلّيـة والإطراد فى القوانين العلمية، مع الأخذ بالفروض الصورية المصاغـة مـن خـلال توقعات قائمة على استنباطات رياضة، ويمكن التأكد من صحـة هـذه الفـروض بإجراء التجارب والملاحظات على ما يترتب عليها من نتـائج .. وهـذا مـا أدى إلى تأخير دور الملاحظة والتجربة اللتان كانتا تأتيان سابقا قبل البدء فـى صياغـة الفرض العلمى، كما أصبحت الكلمة الفاصلة ليست للقانون العلمى العـام، بـل

أصبحت تظهر من خلال التحقيق التجريبى الذى يتم إجراءه على الظواهر التى تشترك مع بعضها فى خصائص معينة يقوم المنهج المعاصر بتحديدها واستغلالها فى بناء نظريات علمية جديدة.

٢ ـ الباب الثانى:

وهو بعنوان "الأسس اللاهوتية للعلوم الإنسانية فى الفكر الغربى، وأزمة مناهجها المعاصرة " ويحتوى على فصلين أولهما عن الأسس اللاهوتية للعلوم الإنسانية فى الفكر الغربى الحديث وبيان كيفية تغلغل اللاهوت المسيحى فى العلوم الإنسانية وحاملها وهو الفكر الفلسفى وذلك من خلال أعمال بعض الفلاسفة المحدثيين والمعاصرين وهم ديكارت ومالبرانش ، وبليز بسكال، وليبنتز، وجورج باركلى، وإيمانويل كنط، وسورين كيركجر أما ثانيهما فهو عن أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة والتى بدأت تتضح معالمها مع بداية الإتجاه إلى النزعة العقلية فى أوربا ثم ظهور المنهج الوضعى عند أوجست كومت ومحاولة تطبيقه فى العلوم الإنسانية ومن ثم ظهور العديد من الإتجاهات والمذاهب المادية والتى فشلت فى الوصول إلى أحكام أو نظريات صادقة، ومن ثم بدأ العلماء فى الإتجاه نحو المنهج الكيفى "أى منهج الفهم" فى دراسة العلوم الإنسانية ، وهذا المنهج هو ما اتجه إليه المفكرون المسلمون منذ ما يربو على أربعة عشر قرناً من الزمان .

٣ ـ الباب الثالث :

وهو بعنوان "العلوم الإنسانية من المنظور الإسلامى" حيث حاولنا فيه بيان كيفية إقامة مدرسة للبحث فى العلوم الإنسانية، ولهذا فقد قسمناه إلى سبعة فصول يدور أولها حول بيان كيفية الاعتماد على الفقه الاسلامى كمصدر

للعلوم الإنسانية من خلال العودة إلى منهج الاجتهاد والذى اتبعه أعلام الفكر الإسلامى الأصيل الذين اعتمدوا على الكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة كأصلين لاستمداد الأحكام والأسس التى تقوم عليها حياة الإنسان.

أما الفصول الخمسة التالية فقد تناولنا فى كل منها علماً من العلوم الإنسانية وبيان كيفية إقامته واستمداده من أحكام الكتاب والسنة، استرشاداً بما أبدعه مفكروا الإسلام وفقهاءه العظام، وذلك ابتداء بفلسفة السياسة حيث بينا كيفية استناد نظرية الدولة إلى النص الإلهى والسنة فى الأمر بالشورى والعدل والمساواة بين الناس ، واضطلاع كل من الحاكم والمحكومين بما يُلقى عليه من مسئوليات ، كما تعرضنا أيضا لكيفية بناء العلاقات الدولية السليمة من منظور إسلامى، وبذلك جمعت السياسة فى الإسلام كلا الجانبين الداخلى والخارجى لبناء الدولة .

وفى مجال الإقتصاد بينا كيف بلغ التشريع الإسلامى فيه درجة عالية فى جوانبه سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو تنموية، وكيف أنه جعل لرأس المال وظائف اجتماعية من خلال استخدامه فى العمل ونفع المجتمع بأسره مع الإقرار بحق الفرد فيما يملكه، لكن بشرط عدم الإضرار بالآخرين فلاضرر ولاضرار ولهذا حرّم الإسلام الربا، كما حقق العدالة الإجتماعية من خلال قوانين الزكاة.

وفى ميدان علم الإجتماع تتبين رفض الإسلام القاطع للنظريات المادية القائلة بالتطور وقوله بالخلق الإلهى، وكذلك اعتناء التشريع الإسلامى ببيان أحكام قيام الأسرة باعتبارها اللبنّة الأولى لإنشاء المجتمع الإنسانى وقد شملت هذه الأحكام كافة ما يعرض للأسرة من أمور كالزواج والنسل والطلاق أو تعدد الزوجات وغيره من الأمور .

ويجئ بعد ذلك البحث بشئ من التفصيل فى مجـال الأخـلاق مـن المنظـور الإسلامى وبيان كيف أنه تقوم على أساس الإيمان بـالتوحيد والمسئولية القائمـة على الضمير ، والإلتزام بمثل الديـن وبـالجزاء ،وبـالفعل الأخلاقـى مـع إرتباطهـا ارتباطاً وثيقاً بمبدأ التوحيد، والقيام على الإلتزام بحرية الشعائر الدينية فى حـدود العقل والمنطق.

وفيما يختص بمجال فلسفة القانون والتشريع الإسـلامى نبـين كيـف يمكـن الإستناد إلى الشـريعة كمنبـع للقوانـي علـى اختـلاف أنواعهـا تحقيقـاً لمعنـى الإستخلاف فى الأرض ، ذلـك الإسـتخلاف الـذى يقتضـى أن ترتبـط العقيـدة بالتشريع ارتباطاً وثيقاً فالإسلام دين ودولة، كما تناولنا أيضـاً بـالتوضيح كيفيـة إقامة الحدود المختلفة فى الإسلام، وما هو منوط بأولى الأمر من القيام بالتعزيز.

ويجئ الفصل السابع الذى ينتهى به هـذا البـاب حيث نتنـاول فيـه بإيجـاز بعض العلوم الإنسانية الأخرى كعلم التاريخ وعلم النفس وعلـم التربيـة وغيرهـا وكيفية البحث فيها من وجهة النظر الإسلامية .

وينتهى الكتاب بخاتمة أوجزنا فيها ما انتهينا إليه مـن آراء وتوجيهـات مـن شأنها أن تمهد الطريق نحو إقامة مدرسة إسلامية فى مجال العلوم الإنسانية تشـتق أسسها ومبادئها من القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، مع التمييز بينها وبـين المنهج الغربى العلمانى فى مجال المعرفة الإنسانية .



الباب الأول

العلم ومناهجه

بين

النظرة الإسلامية والنظرة الغربية



الفصل الاول

العلم ونشأته

إن الصورة المثلى التى انتهى إليها النسق العلمى فى القرن العشرين.. وفى عصر الذّرة المنفتح على آفاق جديدة فى كل مجالات البحث العلمى وميادينه الواسعة .. سواء فى مجال أبحاث الكون والطبيعة أو فى نطاق العلوم الإنسانية.. فضلا عن التقدم التكنولوجى الهائل الذى نشهده فى عصرنا هذا، إنما تعدّ حصيلة تراكمات ضخمة عبر مسيرة الزمان منذ أن أُلقى بالإنسان على سطح هذا الكوكب الذى خلقه الله وسوّاه .. لكى يصبح مستقراً للخلافة التى هى كلمة الله بعث بها الإنسان إلى الأرض لكى يعمرها بالهدى والايمان والخير على أساس من الدعوة الخالصة والعقل والإرادة الطيبة تارة وعن طريق الجهاد والحروب لدحر الباطل ودفع الشر تارة أخرى(*) .

وتتمثل الأطوار الأولى –من حيث ارتكازها على الحكمة والعقل والإرادة الطيبة– فى مراحل نزول الوحى على الإنسان، بينما ينبثق الصراع فى أطوار غلبة الجهل وشطط الإرادة وعدم الاستجابة لدعوة الحق وتحكيم العقل السليم .. وعلى هذا فإن أى تقدم يحرزه العلم لابد أن يكون فى أطوار يسودها النضج العقلى والإرادة السديدة .

وبذلك يكون أى تقدم قد أحرزه الإنسان بفضل الله وتوجيهه، إنما كان بسبب من العلم الذى استودعه الله فى عقل البشر كأسلوب أو إلهام أو تقليد

(*) مصداقاً لقوله تعالى : ﴿قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ...﴾ طه/ ١٢٣، ﴿...ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ....﴾ البقرة/ ٢٥١ .

لمظاهر الطبيعة كى يستطيع الإنسان أن يشق طريقه فى غياهب المجهول من الأرض التى كُتب عليه أن يجعل منها سكناً له.. فقد كان الإنسان البدائى يعيش فى الكهوف ويصارع عوامل الطبيعة... و لم يكن قد تعلم بعد أى أسلوب فى العمل .. بل إن طريقة دفن الموتى قد تعلمها قابيل من الطير إذ رآه كيف يدفن موتاه فدفن أخاه بنفس الطريقة .

ونحن هنا لانسلم مطلقاً بتلك الأسطورة المادية التى اصطنعها "دارون" و"هربرت سبنسر" وأمثالهما من دعاة التطورية البيولوجية أو الآخرين من دعاة التولد الذاتى من أمثال "بوشتى" **Pouchettis** وأستاذه "باستير" **Pasteur** أو غيرهما من علماء معهد "بافلوف" فى الإتحاد السوفيتى.. هؤلاء الذين يدَّعون بأنه من الممكن إيجاد خلية حية عن طريق إعادة تركيب العناصر المكونة للخلية .. وقصارى ما استطاعوا تحقيقه هو رصد تكاثر الخلايا من خلية واحدة مقتطعة من جسم طبيعى حى، توفرت لها كل الظروف الطبيعية الملائمة لهذا التكاثر . وهذا التكاثر فى اعداد الخلايا من الخلية الواحدة انما يتم كما يحدث فى الظروف الطبيعية عن طريق انقسام "الكروموزمات" وهى عبارة عن خيوط طويلة متحركة فى الخلية الواحدة.

ولكن هذا التكاثر فى عدد الخلايا لايتولد عنه أى جسم نوعى .. أى زراع أو يد أو قدم .. أو غير ذلك . بل تكون الخلايا الناتجة عن هذا الإنقسام فى شكل أعداد كمية تراكمية فحسب .

وهذا يعنى أن ثمة فرقاً كبيراً بين خلية حية تتكاثر وتكون خلية ابتداء من مواد وعناصر معدنية، ذلك أن الخلايا التى تتكاثر عن طريق الإنقسام الحيوى إنما تدخل فى دائرة الكيمياء العضوية، أى أن عناصرها الأولية تكون عناصر حية منذ البداية . أما الخلايا التى يُراد خلقها صناعياً فإنها تدخل فى مجال

دراسة الكيمياء اللاعضوية .. أى الجمادية. وقد فشل هذا الإتجاه الأخير .. أى انتصرت الفكرة القائلة بأنه لابد من خالق للخلية الحية بينما بطلت فكرة التولد الذاتى .. أى إمكان إيجاد خلية حية من عناصر غير حية.

نقد نظرية دارون :

كذلك فإن الفروض التى ساقها "دارون" فى نشأة الكائنات الحية .. وكيف أنها قد نشأت وتطورت من "الأميبا" .. أى الدودة ذات الخلية الواحدة .. هذه النظرية قد فشل أصحابها فى معرفة هذه الدودة .. وهى كائن حى. فتركوا أمرها إلى الصدفة البحتة التى لاوزن لها ولاقيمة فى مجال البحث العلمى.. فالأبحاث العلمية إنما توجه إلى أساليب وموضوعات نمسك بها بأيدينا فى معامل البحث .. ولايمكن أن تخضع للاستدلال العقلى .. إلا إذا كانت من الأمور المجردة التى لايمكن رؤيتها أو الإحساس بها كوجود الروح، والأمور الروحية جميعاً .. فإننا نستدل عليها بما نلاحظه من أثرها فى حياتنا وسلوكنا البشرى. وهذا طريق علمى صحيح من طريق الأدلة على وجود الحقائق ونحن نستخدمه فى الرياضيات فيما نسميه بالاستنباط الرياضى كما سنرى فى الفصل الخاص بمناهج البحث فى العلوم. ولكننا نواجه هنا أمراً لايمكن أن نطبق عليه أدلة الاستدلال أو الاستنباط وهو مصدر "الأميبا" .. إذ لابد لنا هنا من أن تقع حواسنا ـ كما قلنا ـ على هذا المصدر لنعاينه بأنفسنا، ومن ثم فإن التطورية الدارونية وقد فشلت فى إثبات هذا المصدر الهام "للأميبا" لايمكن أن تكون فى مصاف النظريات التى يسلم بها العالِم تسليماً يقينياً بدون حوار أو جدل مع منطقها السليم .. إذ أنها فى غالب الأحايين إنما تقوم على فروض غير مثمرة.. أى لاتستطيع الأبحاث تحقيقها .. فضلا عن أنهم إلى الآن مازالوا يبحثون عن الحلقة الوسطى بين القردة العليا والإنسان الأول[1] .

وهكذا نجد أن سقوط هذه النظرية الدارونية يجئ من أولها ومن آخرها فضلا عن تهافتها فيما يختص بمسيرة التطور إذ أن أصحابها يقررون أن التحول فى الكائنات وخروج الثدييات من اللاثدييات ... ثم خروج الكائنات العليا الثديية أو تطور القرد إلى إنسان إنما يرجع إلى الحاجة والبيئة أى إلى ظروف مادية.. وهذا يعنى أن نشأة الأنواع وتطورها إنما يتم عن طريق الصدفة وحدها بلا خالق أو منظم . كما كان يعنى أيضا أن بعض الكائنات الحية تستمر فى الوجود على صورة أصولها الأولى عبر الزمان متخلفة عن سلم التطور، بينما تستمر فروعها فى التطور لتخرج منها كائنات حية فى مرتبة أعلى فى سلم الأحياء .

فى ضرورة الخلق الإلهى :

لكن الأديان السماوية كلها تجمع على أن الوجود كله بما فيه من وجود مادى وحيوى إنما هو من خلق الله وأن أصحاب نظرية التطور لايعترفون أصلاً بوجود هذا الخالق سبحانه وتعالى .. ولذلك فقد تحدى القرآن الكافرين فى أن يخلقوا ذبابا فى قوله تعالى ﴿ يا أيها الناسُ ضُربَ مثل فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ...﴾[٢] وكذلك تحداهم فى أن يخلقوا إصبعاً فيه من البصمات ما يختلف فيها كل فرد عن الآخرين .. فالله وحده هو القادر على الخلق واعادته .. يقول تعالى : ﴿أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه .. بلى قادرين على أن نسوى بنانه﴾[٣] .

وهكذا تبقى الحقيقة الدينية ثابته الأركان قوية البنيان .. لايمكن أن يزعزعها "دارون" أو "سبنسر" أو غيرهما من القائلين بأن الإنسان الأول الذى أشارت الأديان بأنه طُرد من الجنة .. إنما نشأ فى نظرهم على سطح الأرض نشأة تطورية أخضعته لظروف البيئة ووطأة الحاجة .. بينما تثبت النصوص

الدينية ـ بعد النقد الموجه إلى موقف التطوريين ـ أن وجود الإنسان الأول فى صورة مكتملة وأن تأثير ظروف البيئة والزمان عليه كان عرضياً .. أى من ناحية الصفات الثانوية كاللون والطول والحجم .. الخ .

وعلى هذا النحو يمكن لنا أن نوجه نقدناً أيضا إلى الماركسيين الذين يقفون نفس الموقف التطورى المادى .. فهم يذهبون إلى أن المخ الإنسانى الذى هو موضع ممارسة العقل لسائر الأنشطة المعنوية إن هو إلا حصيلة تطور المادة خلال ملايين السنين .

بينما يتمسك العقليون بموقفهم التاريخى ، إذ هم يرون أن العقل ذو طبيعة غير مادية وأن الإنسان مركب من جوهرين أساسيين هما المادة والروح .. ويأتى النص القرآنى ليؤكد هذه الحقيقة إذ يذكر الله عز وجل فى الذكر الحكيم أنه سبحانه وتعالى قد جعل الإنسان مميزاً عن الحيوان ودليل هذا التميز أن الله سبحانه قد استودعه أمانة كبرى . كما قال تعالى :﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان .. إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾[٤] .

ومع العقل توجد الإرادة الحرة التى كانت هى السبب فى طرد آدم من الجنة حينما استخدمها الإنسان أول مرة فى مخالفة أوامر الحق تعالى ولهذا طرده من الجنة دار الخلود إلى الأرض .

وإذن فقد حمل الإنسان هذه الأمانة الكبرى ـ أى العقل ـ لكى يحقق معنى الخلافة فى الأرض .. وجاء العلم المتدرج كثمرة يانعة لهذه الأمانة أو العقل الإنسانى فكان الإنسان يحاول ويجرب فيصيب تارة ويخطئ تارة أخرى حتى تكونت لديه مجموعة من الخبرات العلمية على مر الزمان ضمن لنفسه

ولأفراد أسرته بها استمرار الحياة فى مواجهة عنفوان الطبيعة على سطح الأرض.

ومع هذا فلم تكن هذه الخبرات سوى عمل يتكرر ، ويحذقه البدائى دون أن يستطيع له تفسيرا عقليا، بل قد يلجأ فى حالة غموض الظواهر إلى المعتقدات السحرية والأسطورية المبهمة، لكى يفسر ما يستغلق أمامه من رموز الطبيعة مما لايستطيع له فهماً ، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحيرة عند الإنسان منذ نشأته الأولى، وكيف أنه كان إذا سمع الرعد قال " هذا ربى " ، وإذ رأى البرق قال "هذا ربى " إلى أن اهتدى أخيراً إلى معرفة حقيقة الألوهية عن طريق الرسالات السماوية .

وقد كان قبل ذلك يلجأ ـ بعد أن يئس من معرفة الحقائق ـ إلى معبودات حيوانية أو جمادية ليعبدها ويتقى بها شر الطبيعة وغوائلها، فقد عبد التمساح والثعبان بل القطة والبقرة .. الخ . وعبد بعضهم الشمس أو القمر أو النجوم كافة، مما يدل على طفولة العقل الإنسانى وعجزه عن معرفة الله عز وجل ، وكما يدل على أنه على الرغم من أن الإنسان قد ولد على فطرة الإسلام، أى أن الإسلام دين الفطرة، إلا أن ظروف الطبيعة القاسية والموحشة كانت تقف حائلاً بين الإنسان واستكشاف مكنونات نفسه، ، إذ كان يلجأ إلى السحرة والكهنة فى قبيلته لكى يشكلوا له حتى نوازعه الداخلية فيكون بذلك مستعبداً بالطقوس الدينية فى قبيلته انسياقاً أو طلباً للأمن الذى يستحكم فى نفسية البدائى بتأثير رعبه وخوفه الشديد من الطبيعة ومن الأرواح الشريرة المجهولة التى تحوم حوله فى الحياة أو فى الآخرة بعد الموت .

وفى هذا المعنى نستطيع القول إنه على الرغم من أن الإنسان قد حصل على العقل وكان يدرج على أولى الخطوات فى مسيرة العلم ، ومحاولة معرفة

الحق طلباً للهداية الكاملة ، إلا أنه كان فى حاجة ماسة عن طريق الرسالات السماوية لكى ينجلى عن الفطرة البشرية الوهم والخوف وغبار الطقوس البدائية فتندفع فى مسيرة التوحيد كما يتجلى منذ إبراهيم عليه السلام إلى محمد عليه الصلاة والسلام .

وإذن فقد بنى الإنسان تراثه الحضارى القديم على أساس من الخبرة العلمية التى استخدمها لرفاهيته ولتأمين حاجاته الضرورية وتطورات هذه النزعة العملية فنشأ عنها العلم الذى يتجه إلى الواقع المحسوس ليمحصه ويفهمه مستهدفاً الكشف عن الظواهر أى يهدف الى المعرفة الخالصة فحسب وهذه المعرفة يجب أن تنبثق فى الأساس من المسلمة الأساسية وهى التسليم بمعقولية الطبيعة ، وذلك بتعقيل الواقع حتى يمكن لنا الكشف عن قوانينه ويلاحظ أننا لن نستطيع ذلك إلا إذا كنا نؤمن بوجود منطق للواقع يتطابق مع المنطق العقلى الموجود فى أذهاننا، وبذلك تستجيب الظواهر الطبيعية التى هى موضوع العلم لمنطقنا المحفور فى أذهاننا على ما سنرى فى بحثنا عن المنهج .

ولكن الناس يختلفون فى ميولهم وقدراتهم فمنهم من يستمر فى المجال التطبيقى للعلم حتى يصل إلى الذروة العلمية فى الانتفاع عملياً بالخبرة، وكذلك بتطبيق القوانين العلمية فى مجال الصناعة والإنتاج على وجه العموم، ومنهم من يكتفى بالاستمتاع الجمالى بظواهر الطبيعة ومخلوقاتها ، وهؤلاء هم عشاق الفن وأصحاب الفنون الجميلة. ويبقى العلم المحض مقصوراً على الصفوة التى تستخدم العقل وأدوات الحس للبلوغ إلى اليقين المعرفى الخالص، وعن طريق هؤلاء تبلورت قضايا المعرفة وظهر النسق العلمى الخالص الذى بواسطته ظهرت حضارات عظيمة على وجه الأرض واستطاع الإنسان أن يهبط على القمر وأن يكتشف الكهرباء، وأن يدخل فى عصر الذرّة ، وقد حدث كل هذا نتيجة

للاتجاه الفلسفى فى الكشف عن علل الأشياء وأسبابها فليس العلم كما يقول أرسطو هو مجرد خبرة نستمدها وننتفع بها من الأشياء ، بل هو معرفة العلل وأسباب الظواهر، أى قانونها ووظائفها، فإذا عرفنا العلة فى كل شئ، توصلنا إلى كمال العلم والمعرفة، على الرغم من أننا سنرى أن ظهور فكرة الاحتمال ستقف بيننا وبين اليقين التام فى مجال العلم الغربى، ولن يربطنا بأمل للوصول إلى هذا اليقين إلا إذا ربطنا العلم بالإيمان الدينى كما هو الحال فيما نستهدفه من وضع العلوم كلها ولاسيما العلوم الإنسانية فى مظلة واحدة هى مظلة الإسلام .

السمات العامة للطريقة العلمية:

١ ـ إن كل معرفة أو علم إنما يقوم على حب الاستطلاع ،بالإضافة إلى التعجب من الجديد، والاندهاش من حصول أمر على غير المألوف ، فعندما نواجه أمراً جديداً ، فإن الدهشة لاتلبث أن تتملكنا وتثير فى نفوسنا التعجب من حدوث أمر على نحو غير عادى، ولكن هذه الدهشة وهذا العجب ربما تحولا إلى ذهول وبلادة إذا وقف الأمر عند حدود هذه النظرة الأولية، وإذا لم تحفزنا المواجهة الجديدة إلى تركيز النظرة على كل ما هو جديد حتى يقوى فينا حب الاستطلاع، هذا الميل الذى يكاد يكون فطرياً لدى الإنسان، وهو الذى تقوم المعرفة والعلم على أساسه، ولكن هذا الميل يختلف من حيث الغاية والطبيعة بحسب الأفراد فقد يميل البعض إلى زيادة معارفه بطريقة سطحية دون تعمق، بينما يميل الآخرون إلى التعمق فى دراسة ما تعرضوا له من موضوعات بدقة وتثبت حتى يمكن لهم الكشف بأسلوب علمى عن قوانين الظواهر على ماسنرى بالتفصيل فيما بعد .

غير أن هذا النوع من حب الاستطلاع يختلف كثيراً عن نظائره الأخرى فقد تكون هناك وراء حب الاستطلاع مجرد دوافع نفعية أو عملية لتحقيق السعادة والنفع المباشر بقطع النظر عن إحراز تقدم فى مسيرة العلم أو المعرفة، أى أن النسق الأول من حب الاستطلاع إنما يتجه إلى تكوين حصيلة العلم الخالص بالكشف عن قوانين الظواهر بأساليب علمية خالصة أما النوع الثانى فقد يكتفى أصحابه باستخدام الخبرات العلمية فحسب دون التعمق للكشف عن قوانين الظواهر وتوجيه حصيلة هذه الخبرة إلى النفع العملى فحسب.

وثمة نوع ثالث من حب الاستطلاع، وهو يتجه إلى إرضاء الغرائز الشريرة والنوايا المنحرفة كالتلصص على الغير، والتجسس فى شئون الحرب والسياسة واستغلال حصيلة هذا الاستطلاع لكسب مزيد من المال أو لتحقيق السلطان.

٢ ـ إن تحقيق الاستجابة إلى حب الاستطلاع إنما يقوم على جمع أكبر عدد من الملاحظات الدقيقة عن الظواهر ، وقد عبر "فرنسيس بيكون "١٥٦١-١٦٢١م" عن هذا الاتجاه حينما دعا العالم إلى ضرورة اقتناص وجمع الملاحظات الجديدة عن الظواهر التى تحيط بنا شريطة أن تكون ملاحظات دقيقة وصادرة عن رغبة صادقة فى تحرى الحقائق، ذلك أن أولى قواعد البحث العلمى هى الابتعاد عن الأحكام والتعميمات المتسرعة باستخدام الآلات الدقيقة، وكذلك التمسك بالدقة والتثبت فى عملية رصد الظواهر(٥) .

٣ ـ وثمة سمات خلقية ينبغى أن يتسم بها العالم القائم بالملاحظة، إذ ينبغى أن يكون مخلصاً ومثابراً ، وأن يتمشى مع الواقع الذى هو موضوع الملاحظة

وأن يقف موقفاً سلبياً على قدر المستطاع أمام تدخل ميوله الشخصية بحيث لايسمح لهذه الميول بأن تفرض نوعاً من الاختبار أو المفاضلة بين الظواهر موضوع الملاحظة وقد كان الفلكي "كبلر" مثالا واضحاً في أعماله على هذا الاتجاه، أما الشجاعة الخلقية فهي أمر يجب أن يتصف به الباحث العلمي ، فقد يواجه أثناء بحثه بصعوبات مفاجئة فإذا لم يكن متحلياً بهذه الشجاعة فقد يستبد به اليأس وينقطع عن البحث، ومن الأمثلة على ذلك ، أن العلماء في معاهد "باستير" كانوا يواجهون أخطاراً مميتة عند عزل عينات من البكتيريا أو الميكروبات التي تسبب أمراضاً وبائية فتاكة مثل الكوليرا أو الطاعون، ومع ذلك فقد كانوا يستمرون في العكوف على تجاربهم في صبر وشجاعة مع ما كان يتهددهم من المرض والموت.

ومن خصائص العلم التي قد لايراعيها جمهرة العلماء اليوم مسألة التجرد التام من المنفعة، ذلك أن العالِم لاينبغي أن ينظر من وراء ما يقوم به من عنت ومشقة إلى هدف نفعي سوى أن يصل إلى الكشف عن قوانين الظواهر وتحقيق نصر علمي فحسب، وأن أثمن ما يحصل عليه العالم هو هذه "الغبطة " أو "شهقة الحب" كما يقول أفلاطون والتي تعتري العالم حينما يتحقق له النصر العلمي ، فهذا الشعور الغامر والدافق الذي ينتشي له القلب والعقل هو الثمن الحقيقي الذي يتقاضاه العالم كثمرة لنجاحه، ولاشك أن أرشميدس حينما صاح وهو في مسبحه قائلا " ORECA" أي وجدتها وذلك عندما اكتشف قانون الأجسام الطافية. إنما كان يمر بهذه اللحظة من السعادة والغبطة الغامرة التي تتملك العالم حينما يتحقق له النصر العلمي في ميدان علمي ما.

وهكذا نجد أن مهنة العلم سواء كان نظرياً أم عملياً تطبيقياً تعد من أكثر المهن تطلباً لإنكار الذات وغالباً ما يبدد العالم ثروته فى سبيل تحقيق أهدافه العلمية، أما الذين يحققون الثراء من وراء العلم فى عصرنا هذا فهم الذين يربطون أبحاثهم بالتكنولوجيا المعاصرة ، فيحصلون على ثمرتها ، وسرعان ما يظهر لديهم الثراء العريض.

٤ ــ كذلك فإنه لابد فى مجال العلم من استخدام الأسلوب النقدى، وذلك لأن الروح النقدية هى التى تتوافر معها النزعة الحيادية وتفضى إلى الحكم الصحيح إذ أنها تدفع إلى الحذر والتشكك قبل إصدار الحكم من حيث إن الشك المنهجى هو أسمى الفضائل العقلية كما يقول العلماء لكثرة اندفاع الناس إلى إصدار أحكام سريعة -بدون تثبت- على كل ما يعرضون له، وبدون الرجوع إلى قواعد العلم وأحكامه الصحيحة، وبذلك تتكون لدى الإنسان مجموعة من الظنون والآراء الخاطئة عن الظواهر والموضوعات التى لم تخضع بعد للتجريب العلمى .

وهكذا نجد أن الروح النقدية التى تكمن وراء تعليق الحكم، إنما تعد أعظم انتصار يحققه العقل فى مجال المعرفة حتى لاتتبدد معارفنا بسبب الأحكام المتسرعة .

ومن خصائص الروح النقدية أيضا ضرورة التزام الموضوعية واستبعاد الأحكام والمواقف الشخصية ومؤثرات البيئة الاجتماعية وسائر الميول الفردية، إذ أن العالِم الملتزم بالمنهج العلمى يجب أن يقف فى حزم فى مواجهة أمثال هذه الصفات والميول التى تتعارض مع الأسلوب العلمى الصحيح[٦] .

٥ ـ ولما كان التخيل ينبغى أن يكمل الروح النقدية ، لهذا فإن العالم فى بحثه يحتاج إلى "الخيال" وهو خيال من نوع جديد يستند إلى حقائق الأشياء التى تمت ملاحظتها، فهو لايضيف أمراً جديداً محسوساً إلى الوقائع التى تمت ملاحظتها ، وتلك التى تشير إلى وجود أجسام مادية متصلة، ولكن خياله يشخص به إلى تصور وجود نظام لذرات منفصلة داخل أشياء مادية متصلة ، وكيف أن لها تركيبها الخاص كذرات منفصلة، وتتجمع فى أعداد ضخمة ولها سرعتها الكبيرة فيما بينها من خلاء .

وهكذا نجد أن الخيال المعقول هو ضرب من تفكيرنا حول الملاحظات التى سبق لنا رصدها فنتخيل على سبيل الجدل ما يتعارض مع هذه الملاحظات ، وفى بعض الأحايين يكون الخيال حول أمور جديدة مستمدة من الملاحظات التى تم رصدها، وهذا الخيال القائم على الملاحظات القديمة، إنما يعتبر نوعاً من الفرض العلمى الذى نقوم بعد ذلك بإجراء البحوث أو جمع الملاحظات لمحاولة إجراء التحقيق العلمى إيجاباً أو سلباً عليه، وهو بهذا يُجسم الفروض بطريقة عملية بعد أن كانت فروضا وضعها وتمثلها خيالياً عن طريق الفكر الرياضى فحسب، وكثير من النظريات العلمية قد تتحقق فى دنيا الواقع بعد أن أمكن تحقيق الأصول العلمية لها فى معامل الأبحاث ، وكان الأمر فى بدايته يتمثل فى فروض علمية هى من الخيال الرياضى ـ وحصيلتها مستمدة من الفكر الرياضى .

ولايجب أن ننسى أن هذا النوع من الخيال البناء والعلمى ، والقائم فى الغالب على الرياضيات ، إنما يختلف عن خيالنا العادى أو الأسطورى كأن نتخيل كائنا له رأس حصان وجسم إنسان .

٦ ـ ويجب كذلك أن يكون العالم على ثقافة واسعة ليس في ميدان بحثه فحسب بل يجب أن يكون ملماً بالكثير من الميادين الأخرى للثقافة، مع ضرورة التزامه بالحياد العلمي في كل ما يعرض له وتخليص النفس من المعلومات السابقة، إذ أن الثقافة الشاملة تفتح أمامه آفاقا جديدة وتقلل من احتمال الخطأ .

٧ ـ ويقوم العلم على الإيمان بمبادئ معينة ينبغي التسليم بها رغم الشك المنهجي الذي يعتور مسيرتنا العلمية طلباً لمزيد من التمحيص والتثبت .. وينصب التسليم الأولى الراسخ على إيماننا بوجود نظام معقول منطقى تترابط الظواهر بمقتضاه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ وهذه هي أيضاً مسلمة الاستقراء العلمي، ومن ثم فإن العلم على هذه الصورة يعتبر بمثابة نوع من الدين له عقائده الأساسية المعينة التي يقسم العالم يمين الولاء لها ولاحترامها.

ويؤرخ العلم كطريقة تلتزم هذه المبادئ مع مطلع العصر الحديث.. ولو أننا سنرى حين الكلام عن نظرة الإسلام للعلم أن هذه المسلمة اليقينية بمعقولية الطبيعة إنما تستند إلى القدرة الإلهية التي يتصف بها فعل الخلق الإلهي للوجود وأنحائه .. والله سبحانه وتعالى هو عاقل ومعقول ومحيط علماً بكل ما يخلق من معقولات، أي من أمور يدركها العقل. وهكذا نرى كيف أن هذه المسلمة الأساسية للاستقراء والقائلة بمعقولية الطبيعة إنما تستند إلى واسع علم الله عز وجل ومعقوليته ومنطقيته الخالصة.. وبهذا تترسخ أقدام العلم في هذا الكون العظيم ويكون له ولأصحابه سلطان كبير هو الذي يسمح لهم بالنفاذ من أقطار السموات والأرض مصداقاً لقوله تعالى ﴿ يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لاتنفذون إلا بسلطان﴾[٧] .

وبذلك أيضاً تصبح كل أنواع التخطيط العلمى لأى ناحية من نواحى النشاط فى الوجود قبساً من التنظيم العام لهذا الوجود الذى أبدع الله صنعه.. فكل أنواع التخطيط والتنظيم متداخلة بطريقة مركزية من أبسط الموجودات إلى الحضور الإلهى الشامخ بحيث ينبسط السلطان الإلهى والعقل الإلهى العظيم عليها، وإذا كانت هذه المسلمات العامة التى يلتزم بها العلماء تعتبر كالبديهيات بالنسبة للطريقة والأخلاق العلمية، فإننا يجب أن نعرض أيضاً للمبادى الأساسية التى يقوم العلم على أساسها، ويضعها العالم نصب عينيه فى بحثه، سواء بالنسبة للإنسان أو الكون العظيم ، وهذه المبادى هى مبدأ الحتمية ، ثم حساب الاحتمالات، ثم مبدأ النسبية ، وسنعرض لها فى إيجاز لبيان آراء علماء المنهج منذ القرن التاسع عشر(٨) .

أ ـ مبدأ الحتمية :

وهو أول هذه المبادئ على الإطلاق ويصفه كلود برنارد الطبيب عالم المنهج الفرنسى المشهور فى القرن التاسع عشر فى كتابه (مدخل لدراسة الطب التجريبى) بقوله : إننا نجد لدى الجمادات والكائنات الحية أن شروط وجود أى ظاهرة تتعين بطريقة مطلقة. وهذا يعنى أنه إذا ارتفعت شروط وجود الظاهرة فإنه يمتنع حدوثها.. أما إذا وجدت هذه الشروط فإن الظاهرة لابد من أن يتحقق وجودها.. وهو أيضا يعنى بأنه إذا انقطعت العلة بطل المعلول.. وإذا انتفى وجود المعلول فهذا يعنى أن العلة لم تكن موجودة.. فالطبيعة يحكمها هذا النظام العلّى سواء كان نظاماً خارجيا أم حالاً داخل النسق.. ومجمل هذا النظام العلى نسميه بمبدأ الحتمية .. وهذا المبدأ هو الذى يمنعنا من التسليم بالخرافات أو بالمعجزات وغيرها .

ب ـ حساب الاحتمالات :

يختلف الاحتمال عن الصدفة .. فالصدفة إنما تعنى ارتفاع الغاية أو ارتفاع العلة .. فهى نتيجة تقابل مجموعات مستقلة من الظواهر تقابلاً عرضياً ولكن هذا التقابل العرضى يهدم مبدأ وحدة الكون ومعقوليته الذى يعد مسلمة أساسية لقيام مبدأ الحتمية ولإمكان قيام ونجاح البحث العلمى .

فمثلاً يمكن حساب احتمال ظهور ورقة لعب معينة فى يد أحد اللاعبين إذا عرفنا عدد الورق وعدد اللاعبين فنتوقع ظهور هذه الورقة عند أحدهم بطريقة احتمالية ظنية .. ومن ثم فإن الاحتمال يشير إلى علاقة تقابل محتملة وليست يقينية .. وقد أشار أرسطو إلى مبدأ الاحتمال والصدفة فجعل للصدفة قانوناً .. ولكنه قال إنه تقابل إرادات أو علل بالعرض .. كأن يذهب أحدهم إلى السوق صدفة فيظهر أمامه فجأة شخص عليه دين له فيقابله عرضا ويتقاضى منه دينه و لم يكن فى حسبان أى منهما أن يتقابل مع الآخر فى السوق بل لقد تعمد كل منهما أن يختفى عن الآخر.. ومع هذه الرغبة فى عدم التلاقى نجد فى المقابل الآخر أن كلاً منهما قد ذهب إلى السوق بإرادته لأمر أو لأمور أخرى .. وإذن فحركة كل منهما إلى السوق كانت مقصودة وقائمة على دفع عِلّى. لهذا لايمكن القول بأن الصدفة أو الاحتمال كان موجوداً فى تصورهما حين حضرا إلى السوق .

ولما كان الوصول إلى القوانين العلمية اليقينية المطلقة متعذراً .. لهذا فإن قصارى ما نحصل عليه هو الحصول على صيغ من الأحكام التجريبية التى يمكن أن تثمر فى التطبيق .. وأنه عن طريق الاحتمال يمكن لنا أن نلحق بالركب العلمى مادمنا قد استبعدنا فكرة وجود قوانين حتمية ضرورية.. وكذلك فإننا نستطيع أن نضع مُعاملاً يمكن لنا أن نحسب درجة الاحتمال بواسطته كما فعل

كارنو .. فحساب الاحتمالات هذا سواء كـان إيجابـاً أو سلباً إنما ينجـم عـن التسليم بوجود احتمالات فى الطبيعة [٩] .

جـ ـ مبدأ النسبية :

منذ كشف أينشتين عن مبدأ النسبية (العامة والخاصة) احتلت هذه النظرية مكان الصدارة فى العلم المعاصر.. ويذهب أصحاب هذا المبدأ إلى أن الضـرورة التى تنص على العلاقة بين الحوادث هى ضرورة نسبية .. فالثمرة مثلاً قد تكون حمراء بالنسـبة للنظـر العـادى .. وخضـراء أو صفـراء بالنسبة للمصـاب بعمـى الألوان .. وبذلك فإن تعيين الموضوع الخارجى يكون متعلقا بـالمدرك لـه .. أى بالإضافة إلى الشخص الحاس .. وقـد أصبحـت النسـبة أو الإضافـة مـن قواعـد العلم الحديث .. كما أدى تطبيق مبدأ النسبية على بعض فـروع العلـم الطبيعـى إلى كشوف مثيرة .. فهى تصميم على استبعاد أو عزل تأثير الملاحـظ وحواسـه أو مركز ملاحظة الظواهر على موضـوع الملاحظـة.. أو علـى الأقـل حسـاب درجة تدخل الملاحظ بدقة .

الفلسفة ودورها فى التفكير العلمى:

بعد أن أشرنا فى إيجاز إلى السـمات العامـة للتفكـير العلمـى ينبغـى لنـا أن نحدد الصلة بين العلم والفلسفة حتى يكتمل لدينا الإطـار العـام للبحـث العلمـى مع سائر الدراسات التى تساعد على إنمائه وتطوره .

يقـول مؤرخـو العلـم إن القـاعدة القائلـة بأنـه "إذا حضـرت العلـة حضـر المعلول" تعتبر أساسا للاستدلال العلمى، إذ يمكـن بواسـطتها تـبرير التوصـل إلى نتائج صحيحة من عدد محدود من الملاحظات. ويعطينا برتراند رسل مبـدأ آخـر يقوم عليه المنهج العلمى وهو "إن القوانين البسيطة التى تنطبق على الوقائع التـى

تم الكشف عنها إنما هى قوانين عامة تنطبق كذلك على وقائع أخرى يمكن الكشف عنها فيما بعد" وهذه مصادرة أساسية فى المنهج العلمى تسمح بتطبيق القانون العلمى على وقائع جديدة لم يتضمنها القانون عند وضعه. والحقيقة أن هذا المبدأ إنما يستند إلى إيماننا بأن الطبيعة بسيطة وأنها منطقية أى معقولة .. فيصبح فهمنا لطبيعة العلم هو نفس فهمنا للطبيعة نفسها .. ومادامت الطبيعة تعمل وفق قوانين ثابتة تلتزمها ولاتحيد عنها فإنها لا تلجأ إلى استخدام أشياء كثيرة لتحقيق أمر من الأمور إذا استطاعت تحقيقة بأشياء قليلة .

وهذا يعنى أن المناهج العلمية فى حاجة إلى مصادرات فلسفية قبلية مثل الإيمان بمبدأ العلّية وبساطة الطبيعة ومعقوليتها وقانون أقل جهد. وقد نشأ عن ذلك وضع النظريات العلمية مما أدى إلى صعوبات منها :

١ ــ صعوبات تتعلق بطبيعة المفاهيم أو العناصر التفسيرية .. كالقول بالذرات والقوى والطاقة الجنسية (الليبيدو) والجينات (وحدة المورثات) .

وتستخدم النظريات العلمية هذه المفاهيم وتعتبرها كمصادر صالحة لتفسير الظواهر التجريبية ولكن العلماء يقعون فى جدل حول هذه المفاهيم مما يدل على طبيعتها الفلسفية .

٢ ــ هناك صعوبات تواجهنا عند التأمل فى وضع النظريات العلمية .. وهى ناشئة عن تحديد المكانة المنطقية للقوانين التى تؤلف أساس كل نظرية، وترجع إلى عدم اطمئناننا إلى الفرض التفسيرى أو المصادرة أو الفكرة القبلية التى سلمنا بها قبل المضى فى طريق التجربة.

٣ ــ هناك صعوبات تتعلق بطبيعة النظريات العلمية واعتبارها فروضاً تفسيرية إذ لما كان من وظيفة النظريات العلمية أن تعمق فهمنا للطبيعة بما تقيمه

من روابط وعلاقات بين أعداد من الوقائع التجريبية فإنها بهذا إنما تعمل على تعزيز هذه الوقائع وإظهارها فى صورة حقيقية متسقة. وهنا تنشأ صعوبة رئيسية فى أنه كيف يمكن لهذه الروابط النظرية كالقوى الديناميكية ومثيلاتها تعزيز الظواهر التى تستند إلى أساس أقوى من ذلك وهو الملاحظة والتجربة .

٤ ـ هناك صعوبات أخرى تتعلق بإمكانية التحقيق العلمى للظواهر. وهل يمكن أن تخضع للدراسة المعملية أو عن طريق الملاحظة فى مجال الكون الفسيح وقد يمكن تخيل نماذج للظواهر الطبيعية أى لأسلوب حدوثها فى الطبيعة بحيث تشتمل.هذه النماذج المصنعة على كل الخصائص التى تحدث فى الطبيعة وكأننا ننقل هنا مايحدث فى الملاحظة الطبيعية إلى مجال التجربة المعملية وبذلك نستطيع أن نخضع هذه النماذج التجريبية البسيطة لأدوات القياس التى يمكن استخدامها فى المعمل .. ويحتاج العالم فى تصنيفه لهذه النماذج المعملية إلى قدر كبير من التكنولوجيا القائمة على الخيال العلمى.

وثمة صعوبات أخيرة انتهى إليها أساطين البحث التجريبى بعد أن اكتشفوا تدخل الاحتمال فى صياغة النظرية العلمية وذلك بعد أن استخدام العلماء الرياضة فى تفسير حلقات الكشف العلمى وحصيلته. بحيث أننا لايمكن أن نتحدث الآن فى نطاق البحوث الاستقرائية التجريبية عن قوانين عامة تنطبق على سائر الظواهر المماثلة. وقد استعاض فعلاً أصحاب الوضعية المنطقية عن قول العلماء بالنظرية التفسيرية للظواهر أى قولهم بالقانون بأن وضعوا قاعدة إمكان التحقق التجريبى كبديل للقول بالقانون .

الدين وحدود العلم[11] :

وإذا كانت الفلسفة تلعب دوراً كبيراً فى قيام العلم ونشأته ومناهجه واستمراره عبر التاريخ عن طريق الفروض المثمرة إلا أننا نجد أمراً خطيراً آخر واجه العلم وواكبه منذ نشأته الأولى ألا وهو الدين. ولقد لاحظنا أن التصورات الدينية البدائية الغامضة كانت دائماً جاهزة لملئ الفراغ الذى يتخلف العلم عن تناوله وبحثه تجريبياً، وذلك حينما يعجز العلماء عن استخدام القوى التفسيرية العقلية والحسية لإلقاء ضوء على ظواهر البيئة الطبيعية والكون لكى تستمر الحياة عملياً على سطح الارض. ومن ثم قام هذا التعارض الأزلى بين العلم والأديان الوثنية. ويلاحظ أنه كلما اتسعت دائرة العلم عند الشعوب انحسرت حصيلة فهمنا للدين الوثنى. ولكن الأمر يختلف هنا فيما يتعلق بالأديان السماوية وأهمها الإسلام، ذلك لأن المفاهيم والتصورات التى توحى بها هذه الأديان هى كلمة الله إلى الناس عن طريق الرسل. ومن ثم فإن هذه التعاليم التى ترد من السماء لايمكن أن تقف حجر عثرة فى مواجهة التقدم العلمى إلا إذا تحجر أصحابها و لم يتح لهم الفهم الصحيح لهذه التعاليم التى يرد بها الوحى، وبذلك يعجزون عن إدراك مقاصدها، ومن ثم فإنه لايكون ثمة ارتباط أو تقارب أو تطابق بين هذه التعاليم وما وصل إليه العلماء والفلاسفة من تفسيرات شتى للكون فى جميع هذا الكون العظيم .[12]

وقد وجدنا أن العلم فى الغرب قد واجهته صعوبات كثيرة بتأثير من رجال الدين ولاسيما فى القرون الوسطى المسيحية، بينما نجد فى مثل هذا الوقت أن العلم قد حقق ازدهاراً كبيراً فى العالم الإسلامى، وحظيت مشكلة العلاقة بين العقل والنقل بعناية واضحة عند علماء الإسلام وفلاسفته، وعلى أن الدور الطليعى للعلم قد ظهر بصورة واضحة فى إقبال العلماء من القدماء

والمحدثين على إقامة البحث العلمى على اساس التجربة، أى استخدام المنهج التجريبى كضمان لصحة العلم وحتى لاتتحول قضايا العلم إلى تأملات ميتافيزيقية أو لاهوتية .

ولعلنا ندرك موقف ابن رشد بهذا[١٣] فيما نحا إليه من محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة على أساس مما ادعاه من موافقة الشريعة لمناهج الفلسفة فى كتابه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) فإن شيخ الإسلام ابن تيمية قد جاء بما يحل هذه المشكلة ويحسمها كما يتجلى ذلك فى كتابه (درء تعارض العقل والنقل) .

الفصل الثانى

تصنيف العلوم

لاشك أن من أهم المشكلات الأبستمولوجية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجانب الفلسفى من العلم هى مسألة الصلة بين أنساق المعرفة العلمية بعضها والبعض الآخر من حيث أنها فى مجموعها إنما تؤدى فى النهاية إلى الكشف عن قوانين الظواهر الطبيعية والإنسانية بعامة أى بأسلوب شمولى. ومن هنا نجد أن كل عالم يبحث فى حدود جزئيات علمية لابد أنه سيلتقى فى النهاية تحت مظلة شمولية العلم وهذا الأمر ــ أى وحدة المعرفة والعلم ــ قد اكتشفته الفلسفة منذ قيامها. ولذلك فإن الدراسات الفلسفية منذ قيامها عند اليونان كانت تتجه إلى وضع صورة لتصنيف العلوم الفلسفية تصنيفاً بسيطاً يظهر مدى ارتباط هذه العلوم ودراستها بالفلسفة بعامة. وقد تعقدت هذه التصنيفات وتشعبت كما سنرى.

وقد رأينا من المفيد أن نعطى صوراً أولية لهذه التصنيفات سواء منذ نشأتها عند اليونان.. أو فى تطورها عند العرب والمحدثين على السواء[١٤] .

أولاً ــ تصنيف العلوم عند اليونان :

١ ــ تصنيف أفلاطون :

يعد تصنيف أفلاطون أقدم التعريفات المعروفة لنا تاريخياً، وإن كان هذا التصنيف يدور أساساً حول الفلسفة، فذلك لأنها حينذاك جامعة لكل العلوم،

وقد قسمها أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى :

القسم الأول :

سماه (الجدل) وهو يمثل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقـا، وبذلـك يختص هذا القسم بالنظر فى الإنسان وفى طبيعة الوجود الانسانى، وفى مسائل ما بعد الطبيعة كعـالم المثل الإلهى والمعقولات على وجه العموم .

القسم الثانى :

ويشمل الفلسفة الطبيعية ، ويختص بالبحث فى كافة العلوم التى تتخذ من الموجودات الطبيعية وموادها هدفا لها .

القسم الثالث :

وهو يختص بالبحث فى الأخـلاق باعتبارهـا العلـم الـذى يـدرس السـلوك الإنسانى، ولايقتصر مفهوم الأخلاق على أفعال الإنسان بَل يشمل تنظيم الدولة والسياسة باعتبارها مشتقة أساساً من السلوك الإنسانى.

٢ ـ تصنيف أرسطو :

أما أرسطو فيقسم الفلسفة إلى قسمين : قسم نظرى وآخر عملى:

- **القسـم النظـرى :** وهـو مـا أطلـق عليـه الشـراح مـن أمثـال الإسـكندر الافروديسى وسمبليقيـوس وفيلـون وثامسـطيوس وغـيرهم بـالعلم النظـرى، ويعرفونه بأنه العلم الذى تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون النظر إلى أى منفعة.

- **القسم العملى :** وهو مـايطلق عليـه العلـم العملـى ، ويختـص بـالعلوم التـى تهدف إلى المنفعة العملية . وهناك تصنيف آخر لأرسطو يمـيز فيـه بـين ثـلاث

مجموعات من العلوم، وفيه يضيف إلى القسمين الآخرين قسماً ثالثاً للعلوم الشعرية، أى العلوم الخاصة بالإنتاج الفنى على اختلاف أنواعه .

وتنقسم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام هى :

أ ـ العلم الرياضى : ويبحث فى الوجود المحسوس من حيث هو مقدار وعدد مجرد من المادة .

ب ـ العلم الطبيعى : ويبحث فى الوجود من حيث هو متحرك محسوس .

جـ ـ ما بعد الطبيعة : وهو البحث فى الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق .

وإذا كان أرسطو لم يدخل المنطق ضمن تصنيفه للعلوم، فقد جاء ذلك لأن موضوع المنطق ليس الوجود، بل هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات الفكر أى الموجودات، فهو بمثابة آلة العلم التى لابد من دراستها توطئة لدراسة موضوعات الفكر .

٣ ـ تصنيف الأبيقوريين :

وقد قام الأبيقوريون بعد أرسطو بتقسيم موضوعات الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هى : الأخلاق ، والمنطق، والعلم الطبيعى. وبذلك جعلوا المنطق قسماً من أقسام الفلسفة وليس مجرد أداة للفكر كما فعل أرسطو، فالمنطق بحسب مذهبهم هو نقد للمعرفة، ونظرية فى علامات الحقيقة، وفى الطريق إلى اليقين والطمأنينة العقلية التى تؤدى إلى السعادة الحقة، والأخلاق عند الأبيقوريين هى محور الفلسفة يخدمها فى ذلك المنطق، وهو علم قوانين الفكر، ثم يأتى بعد هذا العلم الطبيعى .

٤ ـ تصنيف الرواقيين :

ويتفق الرواقيون مع الأبيقوريين فى تصنيفهم للفلسفة أو الحكمة ـ كما يطلقون عليها ـ إلى ثلاثة أقسام هى : العلم الطبيعى، والجدل (أى المنطق) والأخلاق. وهم يرون أن العلم الطبيعى يكشف لنا عن وحدة الوجود، والعقل هو أداة هذا العلم.

والعقل كذلك منبث ومتغلغل فى الطبيعة .. ويسميه الرواقيون "الله" ويرون أنه هو الذى يربط العلة بمعلولاتها فى الطبيعة.. ويربط بين جزئى القضية المنطقية الشرطية. والعقل كذلك هو الذى يطابق فى مجال الأخلاق بين أحكامه وأفعاله وبين قوانين الوجود حتى يسلك الإنسان وفقاً لمقتضى الطبيعة، ومعنى هذا أن المنطق هو صورة الطبيعة فى العقل. والأخلاق هى خضوع العقل للطبيعة.

ثانياً ـ تصنيف العلوم عند المسلمين:

لقد اهتم بموضوع تصنيف العلوم الكثيرون من مفكرى الإسلام منذ جابر بن حيان والكندى مروراً بالفارابى وابن سينا وإخوان الصفا وابن النديم والخوارزمى وابن خلدون وغيرهم. وإذا كان معظمهم قد انطلق من الفلسفة ومطالبها فى اتجاه العلوم الجزئية خضوعاً للتوجيه القديم الذى رسخ منذ عهد أرسطو حتى الآن فى العالمين القديم والوسيط إلا أن المفكرين الإسلاميين قد اختلفوا عن أرسطو فى نقطتين إحداهما خاصة بالجانب التفصيلى أو التنظيمى ويتم فيه جعل المنطق فرعاً من فروع الفلسفة .. تليه الفلسفة النظرية التى تشتمل على ثلاثة فروع هى : العلم الطبيعى والعلم الرياضى ثم العلم الإلهى.. وتتفرع من هذه العلوم الثلاثة سائر العلوم المعروفة فى كل عصر .

أما الاختلاف الآخر فهو اختلاف جوهرى يرجع إلى أفراد قسم خاص بالعلوم النقلية أى الشرعية المتعلقة بالدين وباللغة العربية وآدابها باعتبارها لغة القرآن . وقد كان لهذه العلوم الإسلامية والعربية مقام الصدارة عند الإسلاميين بحيث شغلت أذهانهم طوال عصور ازدهارهم وانحطاطهم على السواء. ولكن لم يكن لها أبداً أى أثر فى تعطيل اتجاه المسلمين لتحصيل العلوم العقلية وممارسة تطبيقها.. بل والتجويد فيها فى شتى الميادين.. وذلك رغم تحذيرات بعض الفقهاء من الحنابلة الذين وقفوا موقفاً معارضاً لانتشار ما أسموه بالعلوم الدخيلة بين المسلمين .

ويجب ملاحظة أنه على الرغم من أن المسلمين قدسبق لهم الكشف عن المنهج العلمى القائم على الاستقراء.. وكانت جميع فروع العلم المعروفة فى العصر الإسلامى غير العلوم الشرعية والعربية موضع عناية المسلمين من حيث الانتقال بها ووضع كثير من المؤلفات القيمة فى موضوعاتها المختلفة، ومن أمثلة ذلك دراسات ابن خلدون فى علم العمران والتاريخ وأبحاث ابن سينا فى الطب .. والبيرونى فى الرياضة وجابر بن حيان فى الكيمياء وابن الهيثم فى الطبيعة والفلك والبتانى والفرغانى ... إلخ . فكل هؤلاء العلماء كانوا ينطلقون من الفلسفة ومطالبها فى اتجاه علومهم الجزئية .

ومن أبرز العلماء المسلمين الذين قاموا بتصنيف للعلوم ما يلى :

١ ـ الفارابى :

يُعد الفارابى أبرز المفكرين الإسلاميين الذين عنوا بدراسة تصنيفات العلوم.. إذ أفرد لها كتاباً خاصاً هو كتاب "إحصاء العلوم" الذى يعد من أهم كتبه على الإطلاق.

ويقدم الفارابى فى كتابه إحصاء العلوم خمسة فصول تتناول مختلف علوم عصره وذلك على النحو التالى :

الفصل الأول :

فى علم اللسان وأجزائه .. وفيه يتناول علوم اللغة، ويذكر الفارابى أنه يشتمل على قسمين :

أ ـ حفظ الألفاظ التى عند الأمة، وهذا فى العادة تقوم به القواميس والمعاجم اللغوية المختلفة.

ب ـ علم اللغة وهو الخاص باستنباط قوانين الألفاظ والقواعد التى تتم بمقتضاها، وهو علم النحو .

الفصل الثانى :

وهو خاص بعلم المنطق .. وأجزائه. ويشتمل على : العبارة والقياس والبرهان والمقولات والمواضع الجدلية والخطابة والشعر. ويجب هنا ملاحظة أن الفارابى قد خصص ذلك الفصل لعلم المنطق بعد أن فصله عن الفلسفة كما فعل أرسطو، ولكن لم يكن ذلك الفصل بدافع المتابعة لأرسطو. بل إن الفارابى قد أراد الرد على المهاجمين للمنطق فى عصره بعد أن تغلب رأى النحويين الذين كانوا يدّعون أن المنطق فضل كفاية، أى تزيد غير مطلوب لايحتاج إليه من كان كامل القريحة وذلك فى مناظرة وقعت عام ٣٢٠هـ فى بغداد بين أبى سعيد السيرافى اللغوى الفقيه المتكلم .. وبين أبى بشر متى بن يونس المتوفى عام ٣٢٨هـ أستاذ الفارابى ، وذلك فى مجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر آنذاك.

ويختتم الفارابى حواره مع أبى سعيد السيرافى بقولـه: إن علـم النحـو إنمـا يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وأما علم المنطق فهـو يعطـى قوانـين مشـتركة تعم الأمم كلها .

الفصل الثالث:

وهو فى علوم التعاليم وهى تنقسم إلى سبعة أجزاء هى :

١ ــ علم العدد والحساب.

٢ ــ علم الهندسة ويقصد به هندسة إقليدس النظرية لا الهندسة التطبيقية.

٣ ــ علم المناظر .

٤ ــ علم النجوم أو علم الفلك : ويشـير الفـارابى إليـه بأنـه إمـا علـم أحكـام النجوم أو علم النجوم التعليمى .

٥ ــ علـم الموسـيقى ويقسـمه إلى قسـمين : علـم الموسيقى العمليـة .. وعلـم الموسيقى النظرية .

٦ ــ علم الأثقال .

٧ ــ علم الحيل أو علم الميكانيكا التطبيقى المعاصر أو علم قوانين الحركة.

ويلاحظ أن إشارة الفارابى إلى علوم النجوم وكيف أنه ينفصل إلى علمـين أحدهما تعليمـى والآخر علـم أحكـام النجـوم .. هـذه الإشـارة تنطـوى علـى دلالات كثيرة :

أ ــ علم أحكام النجوم هـو علـم دلالات الكواكـب علـى مـا سـيحدث فـى المستقبل أى هو العلم الذى يربط حياة الإنسان برصد الكواكب والأفـلاك.

وهو أشبه بالرؤيا والزجر والعرافة.. بينما نجد أن علم النجوم التعليمى هو ما يعرف لدينا الآن بعلم الفلك .

ب ـ ولكن الفارابى يشير إلى موضوع جديد لهذا العلم فيقول: إن علم النجوم التعليمى يبحث فى الأجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاثة جمل :

أولها أشكال الأجسام السماوية والأرض وأوضاعها ومراتبها ومقادير أجرامها ونسبة أوضاع بعضها من بعض. وثانيها البحث عن حركات الأجسام السماوية وشكلها الكروى والكواكب وغير الكواكب ومكانها وبروجها وبالجملة كل ما يعرض لأجسام عالم السماء وحركاتها، وهذا هو المقصود بدراسة علم الفلك. وثالثها أنه علم النجوم التعليمى يبحث فى المعمور فى الأرض وغير المعمور منها وأقاليمها وكل ما يتعلق بدراسة الأرض ككوكب من الكواكب التى تدرس عنده فى علم النجوم... وفيما نسميه الآن بالجغرافية الطبيعية .

الفصل الرابع :

وهو فى العلم الطبيعى وأجزائه .. وفى العلم الإلهى وأجزائه وبهذا نجد فى هذا الفصل موضوعين هما :

أ ـ العلم الطبيعى :

وهو ينظر فى الأجسام الطبيعية .. وفى الأعراض التى قوامها هذه الأجسام.. ويعرف الأشياء التى عنها .. والتى بها .. والتى لها توجد هذه الأجسام.. والأعراض التى قوامها فيها . وهو يشتمل على ثمانية أجزاء يتابع الفارابى فيها أرسطو وهى :

١ ـ السماع الطبيعى .

٢ ـ كتاب السماء والعالم . وهو كتاب عرف فى العصور الوسطى باسم "De Caelo" .

٣ ـ الكون والفساد .

٤، ٥ ـ الآثار العلوية .

٦ ـ المعادن .

٧ ـ النبات .

٨ ـ الحيوان والنفس .

ب ـ العلم الإلهى :

وهو موضوع كتاب ما بعد الطبيعة وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم يفحص فيه عن الموجودات بما هى موجودات أى عن المبادئ الأولى للفلسفة .

٢ ـ قسم يبحث فى مبادئ البراهين فى العلوم النظرية والجزئية .

٣ ـ قسم يبحث فى الموجودات المجردة.. أى فى الإنيات الروحية التى ليست بأجسام ولا فى أجسام.

الفصل الخامس :

وهو فى العلم المدنى.. وفى علم الفقه وعلم الكلام: ويفحص هذا العلم فى أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان دون غيره من الكائنات الحية.. وهذا العلم يوضح ويفصل غايات

الأفعال أى أنه علم غائى.. وهو كذلك من العلوم العملية.. ويتفرغ إلى فرعين:
الأول : يشتمل على تعريف السعادة وعلى وجوه طلبها من حيث أن السعادة الدنيوية والأخروية هى مطلب أساسى للإنسان .

الثانى : يشتمل على ترتيب الشيم والسير والأفعال .. أى أنماط السلوك الإنسانى. ويلاحظ على ما يشتمل عليه العلم المدنى من مطالب أنها تشير فى مجملها إلى العلوم العملية التى أشار إليها أرسطو دون أن يذكر الفارابى صراحة أقسام هذه العلوم فى كتاب الإحصاء، ولكنه يشير إليها فى كتاب "التنبيه على سبيل السعادة" ويجملها فى كتاب (الإحصاء) فى هذا الفصل مضيفاً إليها علم الفقه وعلم الكلام .

وهكذا يتبين من هذا التصنيف تميز الفارابى بالجدة والاصالة والاحاطة بفروع العلم فى عصره.. واكتمال تصوراته عن محتوى هذه الفروع وميادين بحثها . وكأن الفارابى فى تصنيفه هذا قد وضع الخطوط العريضة لنشأة علم الاخلاق بصورته المعاصرة وكذلك ما يعرف بعلم الشيم والعادات والتقاليد عند الكتاب الانجليز والمسمى " Ethike ".

٢ ـ تصنيف العلوم عند ابن سينا :

يعرّف ابن سينا الحكمة فى رسالة أقسام العلوم العقلية بأنها صناعة يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه .. وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود.. وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة... وذلك بحسب الطاقة الإنسانية. وبذلك يجمع العلوم النظرية المجردة إلى جانب العلوم العملية كما فعل أرسطو مع إضافة العلوم الشرعية إلى قسم العلوم العملية.

ويرى ابن سينا أن الغاية من القسم النظرى للعلوم حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لايتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود منها حصول رأى فحسب مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . أى أن العلوم النظرية تطلب لذاتها بدون نظر إلى منفعة عملية.. كما أنه يدخل علم التوحيد فى دائرة العلوم النظرية ويحدد مباحثه فى الكلام على وحدانية الله وذاته وصفاته وأفعاله وهى أمور كان من الممكن أن تكون موضوعات الفلسفة البحتة.. ولكنه يريد التأكيد على أن علم التوحيد الفلسفى إنما يشتمل على مبحث العقائد الإسلامية.. إذ أن جوهرها التوحيد، وهو مبحث نظرى من وجهة النظر الفلسفية.

أما القسم العملى من الحكمة فالغاية منه حصول صحة رأى يحصل بقدرة الإنسان ليكسب ما فيه من خير. أى حصول رأى لأجل عمل.. وهذا ما ينطبق أيضاً على العلوم العملية عند أرسطو . أما اقسام الحكمة عند ابن سينا فهى:

١ ـ الحكمة النظرية :

وتنقسم إلى ثلاثة أقسام هى :

أ ـ العلم الأسفل وهو العلم الطبيعى.. ويبحث فى أمور يتعلق وجودها بالمادة والحركة كالعناصر الأربعة وأجرام الأفلاك والاستحالة والتغير والحركة والكون والفساد.. كما تدخل فى دراسته النفس وقواها وأفعالها وسائر العلوم الطبيعية .. ويلاحظ أن ابن سينا لم يكن واضحاً فى تقسيمه كالفارابى مع أنه متأخر عنه .

ب ـ العلم الأوسط وهو العلم الرياضى. ويبحث فى أمور وجودها ـ وليس حدودها ـ متعلق بالمادة والحركة. كالتربيع والتدوير والعدد وخواصه..

وهو العلم الذى يشير إليه الإسلاميون باسم علم التعاليم كالحساب والهندسة.. ويلاحظ أنه لم يستفد من تجربة الفارابى فى إحصاء العلوم.

جـ ـ العلم الأعلى ويسمى بالعلم الإلهى.. ويبحث فى أمور ليس وجودها.. وكذلك ليست حدودها مفتقرة إلى المادة والحركة وهى إما ذوات كذات الحق رب العالمين.. وهنا يدخل علم التوحيد بمباحثه المختلفة سواء أكانت فلسفية أم كلامية.. أو صفات مثل الكثرة والعلة والمعلول والكليات والجزئية وغيرها من المعانى التى تظل فى دائرة التجريد .

أقسام الحكمة العملية :

أ ـ الأخلاق :

ويربطها ابن سينا بالدين خلافاً لأرسطو.. إذ بها يعرف الإنسان كيف ينبغى أن تكون حياته الأولى والآخرة سعيدة.

ب ـ علم السياسة:

وفيه يعرف المرء أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة.. كما يدرس أشكال الحكم الصحيحة والفاسدة وعلة زوال وبقاء هذه النظم.. فيدرس حاجة النوع الإنسانى إلى النبوة.. ويفرق بين النبوة الإلهية والنبوة الكاذبة.. وبذلك يربط علم السياسة أيضا بالدين خلافاً لأرسطو .. ويجعل النبوة مطلباً طبيعياً للنوع الإنسانى .

جـ ـ علم تدبير المنزل :

أو علم الاقتصاد.. وبه يعلم المرء كيف ينبغى أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وأولاده حتى يتمكن من تحقيق السعادة وهنا نرى ابن

سينا يلتزم بوجهة النظر اليونانية من حيث قيامها على تصور محدود للاقتصاد وهو مايعرف باسم الاقتصاد العائلى .

ويجب أن يلاحظ هنا أنه إذا كان أرسطو واليونانيون بصفة عامة قد تكلموا عن تدبير المنزل. فإنهم كانوا يقصدون بذلك أن الوحدة السياسية المثلى هى المدينة لا الدولة.. وكانت هذه المدينة محدودة العدد وتتألف من بضع أسر كبيرة من اليونانيين الخلصاء دون العبيد والمهجنين. أما المجتمع الإسلامى فقد قام على أساس التسوية بين المسلمين جميعاً أحراراً كانوا أو عبيداً. عرباً كانوا أم عجماً.. ولذلك فإن وقوف ابن سينا عند التفسير الأرسطى لتدبير المنزل بالمعنى الضيق الذى أشرنا إليه إنما يبعده كثيرا عن صورة المجتمع الإسلامى فى عصره رغم أن جعله هذه العلوم السياسية من فروع الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية.

ومن الأمور الأخرى التى تابع ابن سينا فيها أرسطو إبعاده المنطق عن تصنيف العلوم ليجعله آله للعلم وليس قسماً من أقسام الفلسفة.

و لم يكتف ابن سينا بما أورده من أقسام العلوم العقلية.. بل نجده فى كتابه منطق المشرقيين يضيف علما رابعا إلى العلوم النظرية يسميه باسم (العلم الكلى) وهو يبحث فى أمور تخالط المادة، وقد لاتخالطها مثل الوحدة والكثرة والكلى والجزئى والعلة والمعلول. ذلك لأنه رأى أن وضع هذه الأمور فى دائرة العلم الإلهى سيضفى عليها طابعاً مجرداً مع أنها قد تظهر فى الأمور المحسوسة. ولذلك فقد أخرجها من العلم الإلهى وجعلها علماً خاصاً يسمح لنا من خلاله بتناولها على الوجهين المجرد والمحسوس معاً.

ويذكر ابن سينا فى كتابه (منطق المشرقيين) إن العلوم العملية أربعة هى: علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة ثم الصناعة الشارعة أى علم

القانون. وهذا العلم يعد إضافة جديدة لتصنيف العلوم عنده... وهو يدخل فـى دائرة العلم المدنى وفـى دائرة علـم الفقـه... و لم تكـن الصناعـة الشـارعة عنـد الفارابى بهذا القدر الذى أشار إليه ابن سينا.

ويبدو أن أساس التصنيف عند ابن سينا إنما يرجع إلى الغاية التـى نقصدهـا من طلبنا للحكمة.. فإذا كانت الغاية علمية تفسيرية أى تطلب لذاتها لا لمنفعـة عملية . فإن العلوم التى تبحث فيها هى العلوم العملية .. وهنـا يتـابع ابـن سـينا موقف الفارابى فى كتاب إحصاء العلوم .

٣-إخوان الصفا:

يقسم إخوان الصفا أيضاً الفلسفة إلى نظرية وعملية وهم يدخلـون القسـم العملى كله فى دائرة الإلهيات. كما يضمون إلى علوم الفلسفة فروعاً لم يدخـل فيها من سبقهم من الفلاسفة.. وذلك مثل السياسة النبوية وعلم الآخرة.

وفيما يختص بالمنطق نراهم تارة يخالفون أرسطو وابن سينا ويجعلونه قسـماً من أقسام الفلسفة وليس آلة لها.. وتارة أخرى يجعلونه أداة الفيلسـوف ومـيزان الفلسفة.

٤- تصنيف العلوم عند ابن خلدون:

اما ابن خلدون فيرى أن العلوم التى يخوض فيها البشر تحصيلا وتعليما انمـا تكون على صنفين :

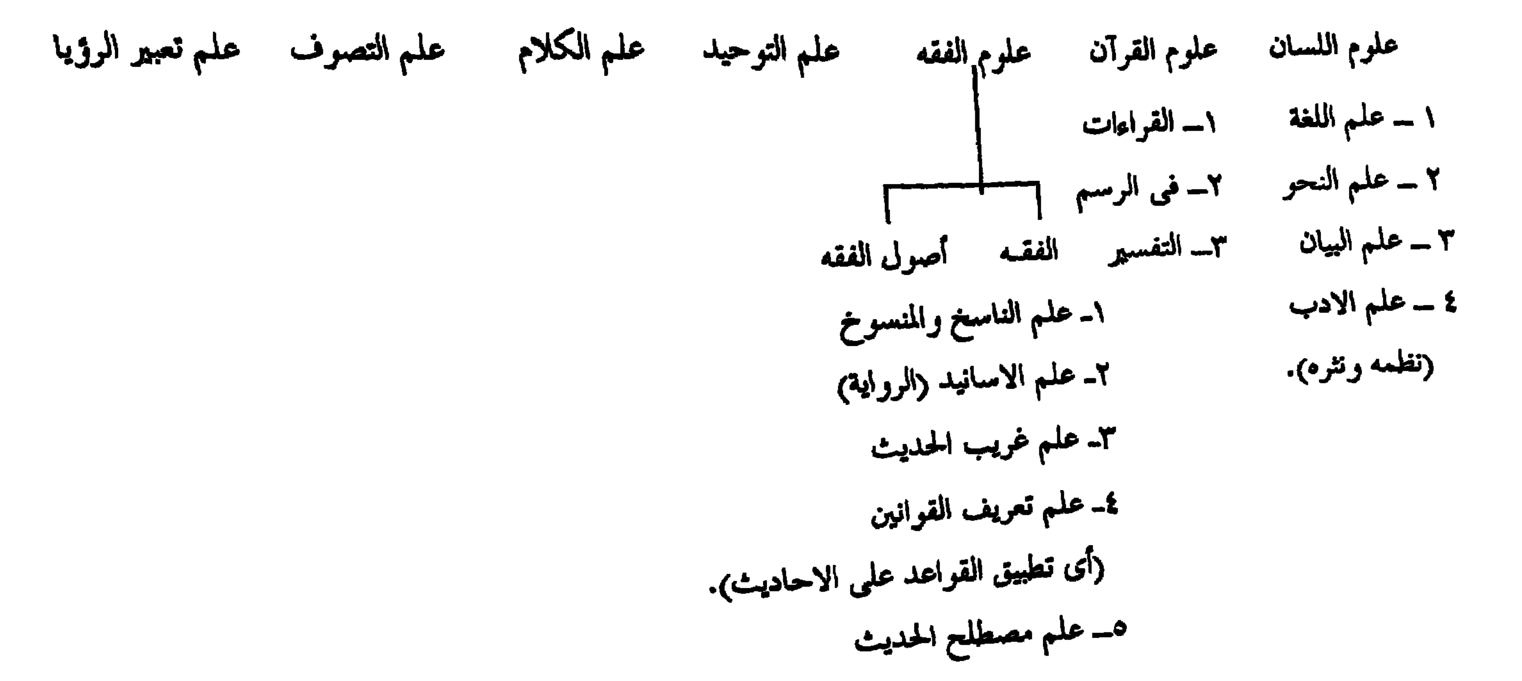
١ ــ صنف طبيعى آلى يهتدى الانسان اليه بفكره.

٢ ــ صنف نقلى يأخذه عمن وضعه .

والصنف الأول يختص بالعلوم الحكمية التى يمكن أن يهتدى إليها الإنسان بطبيعة فكره وبمداركه البشرية .. ويخوض فى موضوعاتها وأنحاء براهينها من حيث هو إنسان ذو فكر ليصل إلى تمييز الصواب من الخطأ فيها. أما الصنف الثانى فيدور حول العلوم النقلية الوضعية.. ولامجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... وهى كما يقول ابن خلدون "مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعى" .

ويحدد ابن خلدون دور العقل فى العلوم النقلية ، فيرى أن عملية إلحاق الفروع بالأصول أو إدراج الجزئيات تحت الكليات لاتتم آلياً، ولكنها تحتاج أولاً إلى التأكد من ثبوت الأصل أو الحكم الكلى الذى تندرج تحته الجزئيات، وهذا أمر نقلى، أى نتلقاه عن غيرنا بالتعليم، أما الجزء الثانى من عملية تكوين العلوم فإنها تتحدد فى استخدام القياس لربط الجزئى بالكلى .

تصنيف العلوم الشرعية عند أبن خلدون



ويرى ابن خلدون أن العلوم النقلية جميعها تختص بالملة الإسلامية، وإن كانت كل ملة لابد فيها من هذه العلوم فهى مشاركة لأى ملة فى الجنس البعيد من حيث أنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها، ولكنه يعود فيستدرك قائلاً بأن علوم الشريعة الإسلامية على وجه الخصوص مباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها، "وكل ماقبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور، فقد نهى الشرع عن النظر فى الكتب المنزلة غير القرآن".

وهذا الكلام يعنى أنه ولو أن كل دين سابق على الإسلام كانت له شريعة وعلوم تتبعها إلا أنه لما جاء الإسلام فإن شريعته والعلوم المتعلقة بها والمتفرعة عنها تعد ناسخة لعلوم الأديان السابقة لكل الشعوب.

والأمر الذى لاشك فيه أن ابن خلدون يرى أن كل دين لابد له من شريعة ومن علوم تكون على مستوى التصنيف الذى يسوقه فى مقدمته، ولكن الشريعة الإسلامية قد نسخت بمجيئها الشرائع الأخرى، وهذا راجع إلى ما يعرفه المسلمون من التحريف الذى خضعت له التوراة والإنجيل وكتب الله المنزلة على رسله، ومن ثم يجب الحذر فى تناولها والاكتفاء بعلوم الشريعة الإسلامية الخاتمة لملة إبراهيم الحنيفية .

ويجمل ابن خلدون كلامه عن تصنيفه للعلوم النقلية بإشارته إلى حقيقة تاريخية ، وهى كساد هذه العلوم فى المغرب مع رواجها فى المشرق ـــ فى عصره ـ ويربط هذا الكساد فى المغرب بتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم ، أما ازدهار العلوم الشرعية فى المشرق فى عصره فيرجع إلى كثرة العمران والحضارة، ووجود الإعانة لطلب العلم من الأوقاف الإسلامية التى اتسعت بها أرزاق حملة العلم"، وهنا نجد أن ابن خلدون يربط ربطاً أساسياً بين

العلم والحضارة ، أى بين ازدهار العلوم وكثرة العمران، فلايتقدم العلم إلا حينما تزدهر الحضارة وتكثر الصنائع.

العلوم العقلية وأقسامها عند ابن خلدون:

وإذا كانت العلوم الشرعية تختص بشعب أو بدين معين، فإن العلوم العقلية تعتبر طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر، "فهى إذن غير مختصة بملة ، بل يوجه النظر فيها لأهل الملل كلها، ويستون فى مداركها ومباحثها وهى موجودة فى النوع الانسانى منذ كان عمران الخليقة" .

وتسمى العلوم العقلية عند ابن خلدون أيضاً باسم علوم الفلسفة والحكمة، وهى نفس التسمية التى أشار إليها الفارابى وابن سينا، وهى أيضا علم العقل فى مقابل علوم النقل، ويشتمل على أربعة علوم هى :

١ ـ **علم المنطق** : وهو يعصم الذهن عن الخطأ عند اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يتلمسه الناظر فى الموجودات وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق فى الكائنات بمنتهى فكره .

٢ ـ **العلم الطبيعى** : وهو يبحث فى المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعادن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية والنفس التى تنبعث عنها الحركات وغير ذلك.

٣ ـ **العلم الإلهى** : وهو يبحث فى الأمور التى وراء الطبيعة من الروحانيات.

٤ ــ **علم التعاليم** : وهو العلم الناظر فى المقادير، ويشتمل على أربعة علوم فرعية هى علم الهندسة ، وعلم "الأريثماطيقا" أى علم الحساب أو العدد وعلم الموسيقى، وعلم الهيئة أو علم الفلك.

هذا هو مجمل عرض ابن خلدون للعلوم العقلية وهو يستطرد فى عرضها فيذكر أن هذه هى أصول العلوم الفلسفية، وبعد أن أجملها فى أربعة علوم يعود فيذكر أنها سبعة، ذلك لأنه ذكر الفروع الأربعة لعلم التعاليم، وقدم لها بالمنطق، ثم ذكر بعدها الطبيعيات ثم الإلهيات ثم بين أن لكل علم من هذه العلوم فروعاً تتفرع عنه، فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات، ومن فروع الهيئة الأزياج (وهى قوانين لحسابات حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها) ومن فروع النظر فى النجوم علم الأحكام النجومية .

ويلاحظ على تصنيف ابن خلدون أنه يميز أولاً بين الصنائع والعلوم ويفهم من هذا التمييز لأول وهلة أن العلوم تنطوى على مباحث عقلية، أما الصنائع فهى تطبيقات قد تستند إلى هذه العلوم أو لاتستند إليها، ولكننا نراه بعد أن تكلم فى باب الصنائع عن الطب والفلاحة وغيرها من جملة الصنائع التى أشار إليها، يعود فيدخل الطب والفلاحة أيضاً فى دائرة العلوم دون أن يقدم لنا تمييزاً واضحاً بين صناعة الطب وعلم الطب، بل إن التعريفات التى يضعها فى كلا الوضعين تكاد تكون متطابقة، وهكذا الأمر فيما يختص بالفلاحة كصناعة أو كعلم . وكذلك فليس هناك تمييز حاسم بين العلوم الشرعية النقلية، والعلوم العقلية بل نجد تداخلا بين بعض أقسام هذه العلوم، إذ نجد فى علم الفقه فرعاً يسميه باسم علم الفرائض، أى حساب المواريث.. والفقه إنما يدخل تحت قسم

العلوم النقلية، ثم لانلبث أن نراه يجعل علم الفرائض وعلم المعاملات من فروع علم الحساب أى من جملة علوم التعاليم .

وفيما يتعلق بمباحث العلم الطبيعى نجد أن ابن خلدون لايستوعبها بأكملها، فهو مثلا يفرد القول فى مباحث علم الكيمياء ويجعله قسماً من أقسام العلوم السحرية وينكر ثمرته، ويؤكد فساد هذا العلم وبطلانه، ويشير إلى أعظم من زاول هذه الصناعة من المسلمين وهو "جابر بن حيان" بأنه من السحرة الذين يضيفون إلى المعادن الخصائص السحرية للأعداد، ويتمكنون بذلك من تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، كما يدخل فى باب السحر صناعة النجوم التى تربط النجوم والأفلاك بالإنسان ومصيره ولايستبقى من علم الهيئة سوى رصد ودراسة حركات الكواكب والأفلاك بطريقة علمية لا أثر فيها للسحر أو التنجيم .

وفى دائرة العلوم العددية وعلم التعاليم يفرق ابن خلدون تفريقاً غير واضح بين الأريثماطيقا وصناعة الحساب. ويرجع ذلك التمييز إلى أنه خلط علم الحساب المجرد أى علم العدد بصناعة الحساب، أى بعلم المعدود، وكذلك نجده فى دائرة العلوم الهندسية يخلط بين صناعة المساحة وهى علم تطبيقى والهندسة العامة وهى علم نظرى، وكما يميز بطريقة غير حاسمة بين ما يسميه بالهندسة العامة وهندسة الأشكال الكروية والمخروطات، ثم أنه يجعل علم المناظر جزءً من العلوم الهندسية التى هى فرع للتعاليم ، أى للعلوم العددية والواقع أن علم المناظرة ،"أى البصريات"، هو أقرب إلى العلم الطبيعى منه إلى علوم التعاليم، على الرغم من أن دراسة المناظر تحتاج إلى معاونة علوم العدد والهندسة ، وهذا يدل على عدم وضوح الفروق الدقيقة بين هذه العلوم عند ابن خلدون.

ويلاحظ ان ابن خلدون قد أقام تصنيفه للعلوم على أساس موضوعى، أى النظر إلى موضوعات العلوم. ولكنه خلط بين الفائدة العملية فى بعض الصنائع والهدف النظرى لبعض العلوم. وعلى هذا فإن أساس التصنيف لم يتعد التمييز بين علوم تبحث فى مضوعات الشريعة، وعلوم تبحث فى موضوعات الفلسفة والحكمة بالمعنى العام. و لم يكن ابن خلدون فى تقسيماته للعلوم واضحاً كل الوضوح وملماً بفروع العلوم كلها وجزئياتها مثل الفارابى مع أنه من كبار المتأخرين الذين التقت عندهم نهايات الفنون والعلوم الاسلامية فى القرن الثامن الهجرى.

ثالثا : تصنيفات العلوم عند المحدثين:

واذا انتقلنا إلى العالم الغربى فسوف نجد أن الفلسفة كانت فى عصورها الأولى هى العلم الجامع لكافة العلوم أو كما يقولون أم العلوم. ولكن مع اتساع دائرة المعرفة الإنسانية أخذ كل فرع من فروع شجرة الفلسفة فى الاستقلال بنفسه كعلم مستقل له موضوعه الخاص ومنهجه المتبع، وكان لتطور تلك العلوم المستقلة ايضاً اثره على التغير الهائل فى النظرة الفلسفية للعلم وللانسان. على أننا نجمل فيما يلى أهم تصنيفات العلوم فى العصر الحديث:

تصنيفات المحدثين:

يلاحظ على التصنيفات الحديثة أنها اخذت تتجه بالتدريج إلى التزام التجريبية والموضوعية ومن ثم فإن طائفة كبيره من فروع الفلسفة أخذت طريقها إلى الانفصال التدريجى عن الفلسفة انسياقاً مع هذا الاتجاه التجريبى وسيكون علينا أن نستعرض هذه التصنيفات لنحدد فى النهاية مجال البحث العلمى الحديث ومدى صلته بالفلسفة على وجه العموم.

١ ـ تصنيف بيكون :

وأول تصنيف يقابلنا فى العصر الحديث هو تصنيف فرنسيس بيكون، الذى حاول تصنيف الفلسفة بحسب قوانا العارفة.. وقد حصر هذه القوى فى ثلاث أقسام:

أ ـ علم التاريخ، ونحصله بالذاكرة، وله قسمان : التاريخ المدنى، والتاريخ الطبيعى .

ب ـ الشعر ونحصلّه بالمخيلة .

جـ ـ الفلسفة ونحصلّها بالغقل.

وتناول بيكون علوم العقل أى الفلسفة وقسمها إلى ثلاث أقسام :

القسم الأول وهو الفلسفة الإلهية، والقسم الثانى هو الفلسفة الطبيعية بالمعنى المحدود .. أى دراسة الأشياء المادية ثم الميكانيكا ثم السحر. أما القسم الثالث فهو الفلسفة الإنسانية.. ويتفرع إلى علم جسم الإنسان أى الفسيولوجيا والتشريح ثم إلى علم النفس ثم إلى علم العلاقات السياسية والاجتماعية.

ويلاحظ فى التصنيف العام للعلوم الفلسفية أن بيكون قد جعل من قوى الإنسان ومداركه اساساً لتصنيفه، أما فى علوم العقل فإنه أقام تصنيفها على أساس موضوعى بحسب موضوعات العلوم.

٢ ـ تصنيف ديكارت :

يضع ديكارت "فى تصنيفه" الميتافيزيقا على رأس سائر العلوم وكمقدمة لاغنى عنها لها.. وهى تبحث فى الوجود الإلهى وصفاته وأفعاله وفى المبادئ الأولية لمعرفتنا. ثم يتفرع منها العلم الطبيعى وهو يدرس مشكلات العالم

والإنسان . وهو يتفرع بدوره إلى ثلاث علـوم رئيسية هـى الطـب والميكانيكـا والأخلاق.. وترجع إليها سائر العلوم الأخرى.

وعلى الرغم من أن التصنيف الديكارتى للعلوم يعتبر أكثر بسـاطة وإيجـازاً من تصنيف بيكـون، إلا أنهمـا يتفقـان معـاً فـى أسـاس التصنيـف وفـى الفكـرة الموجهة له والقائلة بأن العلوم إنما تنشأ لخدمة الإنسان وتحقيـق منفعتـه الرئيسـية وتمكينه من السيطرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإننا نلاحظ على تصنيف ديكارت سيره من البسيط إلى المعقد.. فالأخلاق وهى نهاية العلوم تعتبر من أكثر العلوم تعقيداً إذ أنهـا تعتمـد على ما سبقها من علوم .

٣ ـ تصنيف دلامبير D'Lambert :

يجعل دلامبير التمييز بين العقل والمـادة أساسـاً لتصنيفـه فيقسـم العلـوم إلى قسمين كبيرين: العلوم العقلية والعلوم الطبيعية . أما العلوم الطبيعية فلها فرعان:

١ ـ علوم المادة البحتة أى الجماد: وهى الرياضيات وعلم الطبيعة.

٢ ـ ثم علوم المادة الحية: وهى التاريخ الطبيعى والعلوم الطبية .

وكذلك تتفرع العلوم العقلية إلى فرعين : أولهما علم العقل فى ذاتـه ..أى الفلسفة بأقسانها. أما الثانى فهو علم العقل فى المجتمـع ويتضمـن علـم طبقـات الأمم والعلوم السياسية، ويستمر فى تقسيمه فيقسم كل علم جديـد إلى علمـين .. وهكذا حتى ينتهى بهـذه القسـمة الثنائيـة إلى مائـة وثمانيـة وعشـرين علمـا. ولكنه لايصل إلى هذا العدد إلا بوضع حدود تعسفية خيالية بين هذه العلوم لأن كثيراً منها لم يكن موجودا على عهده.. فتقسيمه إذن مصطنع إلى حد كبير ..

٤ ـ تصنيف كريستيان وولف:

قسم كريستيان وولف الفلسفة إلى قسمين : نظرية وعملية والفلسفة النظرية هى التى تبحث فى الله والنفس والعالم. ولها فروع هى العلم الإلهى وعلم النفس والعلم الطبيعى ويسميه بالكوسمولوجيا Cosmolgy. وتستند هذه العلوم الجزئية النظرية إلى علم عام هو الانطولوجيا أو مباحث الوجود.. وهو الذى يدرس المقولات أو المعقولات الكلية التى يستخدمها العقل .

أما فروع الفلسفة العملية فهى : الأخلاق والاقتصاد والسياسة. وتستند هذه الفلسفة إلى علم عام هو الفلسفة العملية العامة. أما المنطق فهو مقدمة للفلسفة النظرية والعملية وهو صورى بحت. ويفرق "وولف" بين العلوم النظرية والعلوم التجريبية من حيث المنهج مع اتحاد موضوع البحث .

٥ ـ هيجل وفوندنت :

أما تصنيف كل من هيجل وفوندت فإنه ينصب على تحديد العلم المطلق ومبادئ المعرفة وأصولها.. ويشير فوندنت Wundt بالذات إلى الأبستمولوجيا أى العلم الذى يبحث فى أصل المعرفة من ناحية مادتها.. ثم يبحث عن المبادئ التى تقوم عليها المعرفة ... وهذا ما يسميه بنظرية المبادئ .. والبحث فى هذه المبادئ إما أن يكون بحثا عاماً وهو علم ما بعد الطبيعة أو بحثاً خاصاً تدخل تحته فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل .

٦ ـ تصنيف أوجست كونت :

أرجع أوجست كونت الاضطراب الخلقى السائد فى عصره إلى ـــ الاضطراب العقلى .. الذى يرجع مصدره إلى تخبط الناس فى تفكيرهم لتعدد مناهج التفكير ... فالناس يتبعون مناهج ثلاثة للتفكير:

التفكير اللاهوتى والتفكير الميتافيزيقى والتفكير الوضعى. فحاول كونت أن يوجه الإنسانية إلى التفكير الوضعى وبذلك يرتفع الاضطراب العقلى ويتم إصلاح المجتمع... وإذن فإصلاح المجتمع يتم فى نظره عن طريق شيوع التفكير العلمى الوضعى، ومن ثم فقانون الحالات الثلاثة متصل كل الإتصال بموقف أوجست كونت من تطور العلوم وتصنيفها.. بل إن أوجست كونت يستمد من تصنيفه للعلوم أساساً للبرهنة على صدق قانون الحالات الثلاثة .

ويلاحظ أن كونت لم يضع تصنيفاً جامعاً مانعاً للعلوم المتعارفة فى عصره إذ أنه اغفل عدداً كبيراً منها. فقد أهمل جميع الفنون والعلوم التطبيقية لأنه كان يستهدف تصنيف العلوم التى تطلب فيها المعرفة لذاتها وقد أغفل كونت أيضاً العلوم التى تعالج المسائل الجزئية كعلم الجغرافيا وعلم المعادن وعلم الحيوان وعلم النبات.. و لم يدخل فى تصنيفه سوى العلوم النظرية المجردة أى تلك التى تستهدف إلى استكشاف قوانين الظواهر فحسب، بقطع النظر عن الكائنات التى توجد فيها هذه الظواهر.

ويسمى كونت العلوم التى ذكرها فى تصنيفه (بالعلوم الأساسية) التى ترجع إليها سائر العلوم الجزئية الأخرى التى لم يذكرها فى تصنيفه.

أساس التصنيف :

إن أساس التصنيف عند كونت هو اتفاق هذه العلوم الأساسية فى المنهج الوضعى وابتعادها عن طلب الحقيقة المطلقة واتجاهها لدراسة الحقيقة النسبية . وهذه العلوم لاتختلف إلا من حيث موضوعات دراستها... أى من حيث طبيعة الظواهر التى يدرسها كل علم .

وتتدرج العلوم الاساسية فى تصنيف كونت حسب درجة العموم التى تتناقص شيئا فشيئا ودرجة التعقيد المتزايد تدريجيا فتأتى أولاً العلوم الرياضية لأنها تتناول أكثر الظواهر هموما واقلها تركيباً واشدها تجريداً واكثرها بعداً عن النزعة الإنسانية. ويلى الرياضيات علم الفلك ثم علم الطبيعة ثم علم الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء أو علم الحياة. وأخيراً علم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع ، وهو أكثر العلوم تعقيداً كما يرى أوجست كونت .

هذا وقد رفض كونت إدخال علم النفس فى دائرة العلوم الوضعية وذلك انسياقاً مع المذهب الحسى الذى لايعترف بوجود النفس كجوهر روحى، ولذلك قسم أفعال الإنسان إلى : أفعال عضوية أو حيوية جعلها جزءً من علم الحياة... وأفعال فكرية جعلها جزءً من علم الإجتماع.

وإذا استعرضنا تصنيف أوجست كونت وجدنا أنه يبين الترتيب التاريخى لتقدم العلوم إلى الحالة الوضعية .

نقد سبنسر :

انتقد سبنسر تصنيف كونت.. وكان أهم اعتراض وجهه إلى التصنيف هو أن كونت جعل فيه الإنسان مركزاً للكون.. وبذلك ناقض نفسه.. لأن فهم الأشياء وتقويمها بحسب وجهة نظر الإنسان إنما يُعد مظهراً من مظاهر التفكير اللاهوتى الذى يقول كونت نفسه أن الإنسانية تخلصت منه فى المرحلة الوضعية. ولكن كونت يرد على هذا الاعتراض قائلاً : إن تصنيفه يقبل الطابعين الإنسانى والوضعى.

تصنيف سبنسر:

قسم سبنسر العلوم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الاول : العلوم المجردة مثل المنطق والرياضة.

القسم الثانى: العلوم المجردة المشخصة أو علوم الظواهر الطبيعية وهى علم الحركة والطبيعة والكيمياء.

والقسم الثالث: العلوم المشخصة وهى علم الفلك وعلم طبقات الأرض وعلم الحياة وعلم النفس .

خاتمة :

وإذا كنا قد أطلنا البحث حول موضوع تصنيف العلوم، فذلك لأنه دراسة هامة تناولها مؤرخوا العالم منذ نشأته على أساس أن هذه التصنيفات إنما تعبر عن التمييز الذهنى الواضح والحاسم بين مجالات بحث العلوم كل على حدة، لأنه كما لاحظنا فى مقدمة هذا البحث كيف أنه على الرغم من أن تقدم المعارف البشرية قد جاء فى الوقت الذى ازدهرت فيه حركة الجدل الشمولى الصاعد للمعرفة البشرية إلا أنه مع هذا لم يتحقق أى تقدم كبير فى المجال العلمى عند المسلمين أو غيرهم إلا بالتركيز على التخصص الدقيق فى مجال كل علم على حدة ، أى بتوجيه اهتمام العلماء إلى خاصيتى العلم الأساسيتين وهما "الشمولية " و" التخصصية" .. وهكذا قامت الحضارة الاسلامية ، والحضارة الغربية .

وسنحاول أيضاً فيما يلى من فصول، أن نثير موضوع التصنيفات الجديدة التى نرى أنها يجب أن تنبثق من نظرة إسلامية موحدة تحفظ على المعرفة

شموليتها ــ كما سبق أن أشرنا ــ فى الوقت الذى يعمل علماء الإسلام فيه جاهدين على تقدم الحضارة الإنسانية فى نطاق التخصص الضيق للعلوم فى كنف الإسلام أو ما يسمى الآن بأسلمة المعرفة. ولن نحاول فى الفصول الأخيرة أن نضع تصنيفاً جامعاً لكل العلوم المتعارفة من علوم تسخير وعلوم تدبير.. بل سنكتفى بالعلوم الإنسانية فحسب، وهى علوم التدبير، وسنحاول فى هذه العجالة السعى إلى تأسيس مناهجها بعد أن فشلت معظم المناهج الغربية فى تأصيلها اندفاعاً وراء النزعة الحسية التجريبية التى لاتعتنى بأهم عنصر فى الوجود الإنسانى وهو الروح.. ولذلك جاءت تصنيفات العلوم الإنسانية عند الغربيين باطلة ومضللة، لأنها إنما تنصب على ممات الجسد وتغفل حيويته المتمثلة فى النفس ومواجدها. لاسيما وأن الإسلام إنما يحضنا على اعتبار النفس كأمر جوهرى فى هذه الحياة وليس الجسد.. فالجسد فى نظر المسلمين بمثابة "مركب" أو "قميص" ترتديه وهو يأتمر بأمر النفس ويصبح ذلولا منقاداً لها. ولذلك يذكر الله عز وجل النفس فى مواضع عدة من القرآن الكريم .. يقول تعالى ﴿ ونفسٍ وما سواها فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها﴾[١٥] ، وكان محور البحث عند المسلمين يدور حول النفس، وليس حول الجسد الذى هو بمثابة وسيلة تخضع لأمر الذات ، ولا وجود له منفصلاً عن النفس .

الفصل الثالث

بين العلم والفلسفة والدين

يبدو أن المشكلات الأساسية التي يهتم بها الفكر الإنساني وتفرض قضاياها عليه إنما تنحصر في ثلاث :

أولاً : العلم وحدوده.

ثانياً : الدين .

ثالثاً: الفلسفة .

وقد دأب المفكرون على تركيز النظر والتأمل حول مدى العلاقة القائمة بين هذه الموضوعات الثلاث، وعما إذا كنا نكتفي بالنظر إلى كل منها في دائرة مستقلة عن غيرها من المشاكل الأخرى، أو أن هناك نوعا من التداخل أو الترابط أو التلازم الذي تتشكل معه صور الحياة العقلية والثقافية والروحية للمجتمع الإنساني، وعلى ضوء نتيجة هذا التساؤل يمكن أن نمضي في بحثنا هذا للتعرف على جوانب هذه المشكلات بصفة عامة، ثم على موقف الإسلام من الصلة بين العلم والدين والفلسفة من حيث أن لكل منهما دوره في تشكيل عقلية المسلم وبناء ثقافته العقلية والروحية معاً .

١ ـ العلم :

لقد اتضح لنا من الفصل السابق أن العلم قد انتهى أخيراً بعد محاولات شاقة وطويلة إلى تحديد منهجه على أساس من التجربة وتنظيم الوقائع المحسوسة واختبارها عن طريق الاستقراء أو الاستدلال بصفة عامة، لاستخلاص ما نسميه بالقانون العلمى، ولكن هذه المشكلات التى يتعرض لها العلم لا تخرج عن حدود عالمنا الحسى، لذلك فقد توقفت حدود العلم عند الوقائع والجزئيات البسيطة المحسوسة بعيدا عن المشكلات الميتافيزيقية التى لا يمكن أن تخضع لأى حل تجريبى علمى مثل البحث عن الألوهية أو النفس وماهيتها وماهية الحركة، وأصل القوة والحركة، وحرية الإرادة وفعل الخلق الإلهى ... الخ.

وعلى هذا النحو فإن التجربة العلمية مهما كان حظها من الدقة والنفاذ إلا أنها لا يمكن أن تبلغ الأصول الأولى أو الغايات الأخيرة للموجودات وكذلك فإن العلم لا يتناول بالتجربة الموجودات فى كلياتها وشموليتها، بل هو يكتفى بتلمس الصفات والسمات الجزئية الظاهرة لهذه الموجودات فحسب، ويرصدها عن طريق إحالتها إلى علاقات ونسب وقوانين وأقيسه حسية، ومن ثم فإنه لا يحفل بما فيها من وحدة أو ذاتية ، أو فردية إلى غير ذلك، بل يكتفى بما يظهر عليها من عوامل الكم الذى نترصده بالمقاييس المختلفة .

وإذا كانت حدود العلوم جلية واضحة فى المرتبة النظرية أى فى مرحلة الوصف الواقعى والتجريبى لها، فهى تكون أكثر ظهوراً فى المرحلة العملية إذ أننا فيما يختص بالحياة العملية للإنسان نجده يستهدف غايات يسعى إلى تحقيقها وتكون الموجودات والوقائع المحسوسة بمثابة وسائل لتحقيق الغايات ومن هنا نكتسى هذه الوقائع من الناحية العملية بثوب نفعى لم يدركها، الأمر الذى يزيد فى معرفتنا بها بدرجة أكثر من معرفتنا بها فى الحالة العلمية النظرية البحتة

فحسب، ولهذا السبب أى لأن الاحتكاك النفعى بالوقائع قد يفيدنا أكثر من احتكاكنا الموضوعى أو العلمى التجريبى بها فإن العلم الذى يقوم على التجربة وحدها يبدو وكأنه محدود المجال فى أمورنا الحياتية، أى أن العلم القائم على التجربة لن يتطور ويصبح صالحاً أو مفيداً فى حياتنا العملية إلا إذا ارتبط بالعمل فى مجال التطبيق والتكنولوجيا.

ولعلنا نتناول قيمة العلم من ناحية أخرى، لأنه إذا كان العلم التجريبى الذى يقوم على التجربة وحدها يبدو محدود المجال، فهل يمكن أن يتقدم للعقل يقيناً مطلقاً صادقاً ؟ إن هذا الموضوع قد أثار كثيراً من الجدل، فنحن نعرف أن العلم القديم الذى كان يرتبط بالفلسفة كان يقوم على تسليم دوجماطيقى بقبول قضاياه قبولاً مطلقاً واعتبارها قضايا يقينية لأنها مشتقة من المنطق العقلى ومن إيماننا بمعقولية الطبيعة. وقد ظل العلم على هذا النحو فترة طويلة إلى مطلع العصر الحديث، وتمسك بعض العلماء بأن ثمة أجزاء من العلم قد تكونت نهائياً وأنها أقامت بناءها على أساس من اليقين المطلق مثل الرياضيات قبل أن تعتريها نظرية الاحتمال، بينما نجد أن أجزاء أخرى من العلم لازالت تسعى لكى تبلغ هذا الكمال المنطقى الذى يصل بها إلى ذروة اليقين العقلى.

ومع هذا فإنه حينما انفتح مجال الاحتمال على مصراعيه واستُخدم الاستقراء بغير حدود، ورسم العلم طريقة فى اتجاه الموضوعية وطلب الكمال نجد أن العلماء قد تخلوا نهائيا عن القول بإمكان بلوغ الكمال فى تجاربهم العلمية الاستقرائية مع أنهم يتخذون الكمال كغاية يسعون لبلوغها ولا يستطيعون الوصول إليها لأن الكمال لا يمكن أن يتحقق فى أى بحث علمى حتى ولو كان قائما على أساس رياضى متكامل.

وكذلك فإن العلماء المعاصرين لا يفكرون الآن فى أن يقدموا للعقل فى مجال أبحاثهم نسخاً تشبه الأشياء الخارجية أو بمعنى آخر نسخاً مطابقة تماماً لهذه الأشياء، ولكنهم يكتفون ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بالكشف فى هذه الأشياء عن علاقات نتحقق بالتجربة من صحتها بشكل محسوس، ذلك أن العقل البشرى لا يستطيع أن يعمل إلا فكرياً، أى أنه يتعامل مع صور ومقولات ذهنية تكون هى كعوامل تنسيق معرفى أو قوالب للمعرفة وللإدراك ويتساءل البعض عن أصل هذه القوالب التى تتشكل بحسبها إدراكاتنا للعالم الخارجى وهنا نجد أن هذه المشكلة قد تتجاوز نطاق الوقائع العلمية التى تقابلنا فى التجربة.

وينبغى قبل البحث فى إمكان المعرفة العلمية أن نبحث فى المشروعية المنطقية التى ترتبط عن طريقها الوقائع الخارجية، وتستحيل فى الذهن أو فى الإدراك إلى قوالب أو صور كوقائع علمية مُدركة ولن يتمكن العلم من التخلص من هذا الشرط العام للمعرفة ذلك أن العلم هو ايضاً لغة، وبفضل هذه اللغة يدرك العقل نسبياً أكبر عدد ممكن من الأشياء التى تقدم إليه فتصبح واضحة ومعروفة لديه .

وهكذا يتضح لنا كيف أن العلم بمعناه المعاصر والمعروف ليس أثراً تحدثه الأشياء فى عقل منفعل، بل هو مجموعة من العلاقات التى يتخيلها العقل لتأويل الأشياء بواسطة مفاهيم موجودة من قبل يصعب علينا إدراك أصلها الأول .

٢ ـ الدين :

ومثل هذا المذهب فى فهم العلم وقضاياه يجعل من الممكن التزاوج بين العلم والدين بصفة عامة فتصبح مشكلات المعرفة العلمية موضوع اعتقاد وتسليم فى ذهن الإنسان كما هو الحال فى مشكلات الدين ومعرفة قضاياه،

وبذلك تنتفى الثنائية بين العلم والدين أى أن هذا الموقف يقضى على الثنائية التى يراها البعض قائمة بين العلم والدين فى مجال المعرفة العلمية والدينية.

ولكن العلم فى العصر الحديث يبتعد بقضاياه عن مجال الدين فلا يدعى أن له سلطاناً على كل جوانب الوجود، بل يكتفى فقط بمد مظلته على تلك الجوانب التى يمكن أن تنطبق عليها المقولات العلمية ويعلق الحكم على مالا يمكن أن يقع تحت التجربة العلمية المحسوسة فلا يصدر عليها أى حكم بالقبول أو بالرفض.

ولايعنى هذا أن العلم يستطيع أن يتجاهل تماماً تعاليم الدين فلكل من المجالين احترامه سواء كان فى نطاق الفكر أو العمل وكذلك فإن مجموعة من الأفكار التى ينصب عليها البحث العلمى تهم الأديان وتدخل فى نطاق اهتماماتها فى واقع المحسوس .

ومن أهم النظريات الحديثة التى نجد الدين يقف بمقتضاها فى مواجهة العلم، نظرية التطور، ونحن لانزال نتحسس طريقنا فى مجال هذه المقولة التى لازالت تعتبر فرضاً علمياً لا يرقى إلى مستوى القانون العلمى أو النظرية ، إذ أننا لا نعرف بطريقة علمية حاسمة معنى التطور وأصله وطبيعته ، بينما نشاهد بعض مظاهره العلمية ، ومضمونها أن الكائنات الحية تتغير وتتطور تحت تأثير البيئة والحاجة، وتوجد فى الوقت الحاضر مدرسة من رجال الدين واللاهوت فى الغرب تحاول التوفيق بين التاريخ الخارجى للدين وبين نظريات التطور، ولما كانت الحياة هى أسلوب تعايش فى بيئة معينة تواجه فيها الكائنات بعضها البعض الآخر، لهذا فإنه إذا تغيرت عوامل البيئة بشكل ملحوظ فلن يكون إذن أمام الكائن الحى إلا أحد أمرين: فإما أن يخضع لقانون التطور، وإما أن يتلاشى وينمحى من الوجود، ولما كان الدين يتخاطب مع البشر فى بيئات مختلفة فإنه

يختلف أن يخضع لمطالب هذا القانون، أى لمقولة التطور دون أى مساس لركائزه الجوهرية، وإما أن يتلاشى وينمحى ويصبح أثراً بعد عين، فلا يكون إذن ديناً فعالاً إلا إذا قدم للناس -أى لعقولهم- معان ثابتة لا تخضع للتغير المستمر على الرغم من أن أصحاب هذا الدين لابد لهم أن يبذلوا كل الجهد حتى يمكنهم التوفيق بين ما يقدمونه من معان دينية ولغة العصر والبيئة التى تطوروا إليها، وعليه فإن الدين الذى يستمر فى البقاء عبر تاريخ الإنسانية لابد من أن يشتمل على ناحيتين :

الناحية الأولى : وهى ناحية الثبات والناحية الثانية هى ناحية الحركة والتغير . والناحية الأولى هى التى تتمثل فيها بجمل العقائد الثابتة والراسخة التى تشكل الإطار النظرى والأساس العقائدى للعقيدة وأصولها الغير متغيرة .

أما الناحية الثانية: فهى تلك التى تتسم بالمرونة وقبولها لعوامل التطور بحيث لاتمس العقائد الثابتة وسنرى أن الإسلام هو الدين الذى يصدق عليه هذا التقسيم فأصول الإسلام واعتقاداته ثابتة لا تتغير، أما فروعه التى يبحثها الفقه تقبل الاجتهاد بالرأى والقياس والمصالح المرسلة وهذا هو الجزء الذى يظل منفتحاً على المستقبل وعلى روح العصور المتغيرة عبر الزمان من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها فى الإسلام.

ونلاحظ أن الدين فى مفهومه الشامل لا يمكن أن يختلف مع معطيات العلم الحديث أو بمعنى آخر فان الدين لا يمكن أن يشكل عائقاً فى مواجهة المسار السليم للعلم المعاصر ، ولعل ما يطلق عليه فى الغرب المدرسة الدينية التقدمية التى قبلت العلم وأفكاره فى نطاق لاهوتها الخاص تعد أكثر المدارس

اتصالاً بأفكار العلم وتقدمه وقضاياه(*) على أن هناك مدرسة دينية أخرى تقف من العلم موقف المعارضة والنقد ويقول أصحابها: إن العلم ليس كل شئ بالنسبة للإنسان ويتساءلون عما يمكن أن تحققه اكتشافات العلم الحديثة من إشباع للمطالب الأخلاقية للطبيعة البشرية ويعتقدون أن علوم المستقبل مهما كان من نجاحها إلا أنها لن تنجح فى تحقيق المطالب الأخلاقية للبشر لأن هذه المطالب تفوق العلم وقدراته(١٦) .

والحقيقة أن العلم رغم أنه يتجه إلى تحقيق انتصار فى مجال الصدق واليقين إلا أن العلماء لهم دستورهم الأخلاقى الذى لا يمكن أن يشذ عن معايير الأخلاق العامة بين الناس.. وعلى الرغم من أنه فيما يدعى بعض رجال العلم من أن الدين مجموعة من التصورات التعسفية ـ لأنه لا يستطيع أن يكتسب من العلم سوى الصورة الخارجية المحسوسة، أما بالنسبة للمبدأ الباطن للدين فمن الواضح أنه لا يمكن أن يخضع للتجربة الموضوعية التى هى وحدها الحقيقة الأساسية التى يعترف بها العلم ـ إلا أن العلم فى صورته المعاصرة ـ رغم هذا كله يعتبر أكثر قبولاً لنمو الدين نمواً حراً من العلم الدوجماطيقى القديم.

ـ ويلاحظ أن الدين يقوم على أصل جوهرى ثابت بشكل طبيعة تكوينه

(*) على أننا نقبل النتائج التى توصلت إليها هذه المدرسة الدينية التقدمية فهى شبيهاً بما نسميه اليوم باليسار الإسلامى. إذ أن أصحابها يستندون فى قبولهم لمعنى التطور إلى التاريخ الخارجى أو الحسى للحركة الدينية أى فى صورتها المحسوسة الظاهرة التى لا مجال فيها لديهم للمضمون الروحى الذى يرفضه تماماً أصحاب التطور ، وذلك بأن أصحاب نظرية التطور لا يقبلون فكرة الخالق كما سبق أن ذكرنا إذ يرجعون الخلق إلى نوع من الإيجاد الذاتى أى خلق المادة لنفسها من آثار المصادفة العمياء ولاشك فى فساد هذه الفكرة لهذا نجد أن الأديان السماوية بجملتها ولاسيما الإسلام ترفض أن تتحول الشعائر والمراسم الدينية فيها إلى طقوس حسية مفرغة من مفهومها الدينى العقائدى والروحى.

الأساسى وهو حقيقة الألوهية.. تلك الحقيقة التى ينكرها بعض العلماء ويغفلون الاستناد إليه فى أبحاثهم حتى يضمنوا استقلال العلم عن الدين احترازا لتدخل أى منهما فى مباحث الآخر، ولكن سرعان ما هبّ فريق من العلماء المعاصرين فى محاولة جديدة لربط العلم بالدين فأصبحوا يحاولون تجلية الإعجاز العلمى فى القرآن، ولاسيما فى مجال علم الفلك(١٧) .. ولا زال هؤلاء العلماء جادين فى محاولتهم، وفى تقديم تفسير علمى لظواهر الكون، ومع هذا فلايزال شاسعاً بين منهج علماء التفسير للقرآن، والمنهج العلمى الحديث، إذ بينا يستخدم علماء الدين منهج التسليم والتفويض لله عز وجل، فالعلماء فى مجال العلم البحت يتبعون منهج الاستقراء الذى يبدأ من نقطة الصفر فى المنطق أى من قوانين الفكر الأساسية وقانون العلية. وذلك بمعزل عن الألوهية وقضايا اللاهوت كما يزعم أصحاب النظرة المعادية للدين.

على أنه ينبغى أن ندرك من وجهة نظرنا أنه بجوار هذه النظرة العدائية للدين ومظاهره، نجد أن العلم يتجه فى الوقت نفسه من ناحية حدوده ومستقبل أبحاثه فى اتجاه الدين.. وفى ذلك الرد الكافى على موجة العداء غير المنطقي نحو الدين ونحو الإسلام بصفه خاصة .

كيف يتجه العلم إلى الدين ؟

على الرغم من أن جمهرة العلماء والفلاسفة فى العصر الحديث من أصحاب المذاهب المادية والطبيعية يرون أن مناهج العلم ومضمونه قد تتعارض مع مبادئ الدين من حيث أن المسلمات الدينية محل اعتقاد وتسليم إيمانى لا يلتزم صاحبه بالعقل وقضاياه، إلا أن هناك اتجاهاً فى المدرسة العلمية أيضاً يرى أنه يمكن أن تسير حقائق العلم والعقل جنباً إلى جنب مع حقائق الإيمان، دون أن يظهر أى تعارض بين الطرفين، أو يطغى أحدهما على الآخر.. ويتساءل

أصحاب هـذا الفريـق عـن الأثـر السـلبى الـذى يزعمـه المعـارضون للدين مـن العلمانيين .. هذا الأثر السلبى يزعمون أنه قد يعوق انطلاق العلم وتقدمه، ومن ناحية أخرى هل يمكن أن تعرقل نظرتنا العلميـة عقيدتنـا فـى الإيمـان بـا لله ؟ أو بمعنى آخر هل يمكن أن يقف العلم حجر عثرة فى طريق الإيمـان بخلـق ا لله هـذا الكون العظيم الصنع ؟

الحقيقة أننا نبحث الآن بشكل غر مباشـر فـى العلـم لننفـذ منـه إلى الديـن وقضاياه، وأن الجدل يقودنـا إلى التعـرف علـى الدلالـة الدقيقـة لحـدود العلـم.. ولاتشكل حدود العلم سلباً مطلقاً بحيث يمنعنا العلم حقاً عن أن نبحث عـن أى شئ، أو أن نتصور أى شئ فيما وراءه إيجابا مثل الوجود الإلهى وعا لم الغيـب.. إلخ ..إذ الواقـع أن هـذه الحـدود ليسـت إلا سـلباً نسـبياً وليسـت عدمـاً مطلقـاً بالنسبة لأصحاب العلم القائم على التجربة وهذا يعنى أنه ليست هنـاك شـروط أساسية تمنع مـن انطـلاق العقـل وراء حـدود معرفـة العلـم النسـبية عـن طريـق استخدام الاستدلال العقلى، وليس الاستقراء العلمى المحسـوس والسـعى لإدراك جوهر الحقائق الميتافيزيقية التى بها يعمر الوجود وتقوم دعائم الدين .. وسـنرى حين الكلام عن موقـف الإسـلام مـن العلـم والفلسـفة كيـف أن بعـض علمـاء المسلمين وفلاسفتهم قد ركزوا عنـايتهم فـى تنـاول الصلـة بـين العقـل والنقـل، ومحاولة التوفيق بين الدين والعلم والفلسفة وبيان مدى عدم تعارض الوحـى مـع العقل[١٨] وفى هذا الرد على الذين يحاولون وضع ماجاء بـه الوحـى بمعـزل عـن العلم وقضاياه .

٣ ـ الفلسفة :

لقد اتضح لنا كيـف استحكمت القطيعـة بـين العلـم والديـن واتضحـت معالمها وآفاقها مع بدايات عصر النهضة فـى أوربـا بحيـث أصبحـت سمـة العلـم

الحديث هى الاستقلال التام عن الكنيسة وجهازها الكهنوتى، وقطع العلماء منذ القرن السادس عشر شوطاً بعيداً فى التحلل من الروابط التى تشدهم إلى الكنيسة على مستوى جميع المذاهب المسيحية الموجودة آنذاك ، وذلك هروباً من أزمة اضطهاد العلماء وإحراق كتبهم على يد محاكم التفتيش وسجل الفهرست الذى كانت ترصد فيه أسماء العلماء المطرودين من الكنيسة ومن عناية الرب من أمثال "جاليليو " وغيره من علماء عصر النهضة الأوربية. ومنذ تلك اللحظة والعلم يباعد بين قضاياه وقضايا الكنيسة.. ولم تكن هذه المباعدة بسبب نقص فى الدين أو مسلماته الميتافيزيقية إلى حد ما.. بل إنما يرجع الأمر فى هذا إلى قانون الحرمان الدينى الذى فرضته المجامع الإكليريكية على كل من يسمح لنفسه بأن يصدر أفكاراً أو علوماً فى نطاق حرية الفكر الإنسانى على غير ما تعتقده الكنيسة.. وهكذا نجد أن رجال الدين كانوا هم السبب فى الانفصال التام الذى حدث بين العلم والدين فى مطالع عصر النهضة الأوربية الحديثة..
وقد حدث مثل هذا بالنسبة للإسلام فى عصور الظلام المتأخرة أى فى أواخر العصر المملوكى والتركى والعثمانى فى مصر وغيرها من البلاد العربية والإسلامية ، حدث أن انحسرت موجة العلوم، وعكف النظار على الجوامع والملخصات الغامضة، فى جو سيطرت عليه الأساطير والخزعبلات والعلوم السحرية والبدع التى باعدت بين حقائق الإسلام و العلم على مختلف صوره إلى أن ظهرت الصحوة السلفية الثانية التى تمثلت فى حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب .. تلك الحركة التى بدأت بتخليص الدين من الخرافات ومتاهات التصوف الباطنى وتوجيه الاهتمام إلى عقيدة التوحيد أولاً وإلى إتباع ما ورد فى الكتاب والسنة ، وبذلك أعيد بيان معانى الإسلام على ضوء العودة إلى مصدره الأساسى وينابيعه الأولى فى عصر الرسول الكريم (ﷺ) وصحابته الكرام .

وقد ظهر أثر هذه الحركة المباركة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى، وبرهن أصحابها وقادتها المعاصرون على أن الدين الصحيح ـ أى الإسلام فى جوهره الحقيقى ـ إنما يشجع على ممارسة العلم بكل صوره التجريبية والاستدلالية وغيرها.. وأنه لا حدود أمام العلم سوى ما ألزمنا به الشارع من أسس عقديه وضوابط شرعية وأخلاقية لايتصور أن تكون حجر عثرة فى وجه أى باحث يريد أن يخدم الحقيقة دون تعصب أو عناد يسد منافذ العقل والدين.

ونحن نعرف أن الفلسفة قد احتضنت العلوم فى العصرين القديم والوسيط فى أوروبا، ووجد العلماء أن اللاهوت ينطوى على قدر كبير من قضايا الفلسفة ومشكلاتها.. ولاسيما فى محاولات التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة ومطالب الوحى .. ولهذا فقد بدأ العلم يحاول الفكاك أيضا من أسر الفلسفة لأن العلماء أحسوا بأن الفلسفة الحديثة لازالت تدور فى فلك اللاهوت الموجه بطريقة معينه لخدمة أغراض رجال الدين وما يصدرونه من أوامر الطرد والحرمان فى مجامعهم "الإكليركية". مع أن الفلاسفة المحدثين حاولوا ـــ كما يقررون هم أنفسهم وبقدر ما يسمح به عصرهم -أن يضعوا مناهج فلسفية متحررة من الدين واللاهوت مع بدايات عصر النهضة، ولاسيما عند "فرنسيس بيكوْن" و " ديكارت" .. ومع هذا فقد ظلت الفلسفة إلى مطلع القرن الثامن عشر متأثرة بقضايا الدين، فلم يستطع ديكارت أو تلامذته أن يعزلوا مذاهبهم عن الدين المسيحى.. بل إن فلسفة ديكارت نفسه وهى تستند فى بنيتها الأساسية إلى "الكوجيتو" .. إنما تستمد عناصر تماسكها من السند الميتافيزيقى الالهى التى تحفظ على الإنسان معرفته مخافة أن يكون فريسة شيطان ماكر خبيث .. بل إن ديكارتياً معروفاً وهو "مالبرانش" نراه وقد تحول مذهبه إلى

(رؤيا فى الله) أى إلى صميم التصوف المسيحى وقد كان "مالبرانش" راهباً فيلسوفاً على ما سنرى فى الفصول التالية .

ولقد ظلت الفلسفة تشق طريقها جاهدة فى التحرر من سلطان الدين فى أوربا وظل العلم أيضاً فى طريقه للتحرر من الدين ومن الفلسفة فى أوربا وفى الأمريكتين، حتى مطلع القرن العشرين، حيث وجدنا أن مسيرة استقلال العلم عن الدين والفلسفة قد كتب لها النجاح ولاسيما فيما يختص بالعلوم الطبيعية ، بينما نجد أن مباحث الفلسفة ظلت تعانى من التأرجح بين رفض سلطان الدين، وقبول قضاياه ، فوجدنا مذاهب تتنكر للدين وتذهب مذهب التطوريين فى القرن التاسع عشر، وهىَ فى الغالب مذاهب مادية كانت المادية التاريخية والجدلية فى قمتها .

أما المذاهب الروحية التى تبنت قضايا الدين، وعكف نُظّارها على تبرير المسلمات الدينية بصورة أو بأخرى فهى مدرسة "إميل بوترو" وتلميذه "برجسون" والفيلسوف الأمريكى "هونكج" وغيرهم من فلاسفة الاتجاه الروحى، وثمة فريق ثالث يقف موقف اللامبالاة من قضايا الدين باعتبارها أموراً لاتفرض نفسها عليه، أو أنه ليس مطالباً بأن يصدر أحكاماً عليها من حيث أن أصحاب هذه المذاهب يفترضون أن القضية الأساسية التى ينحصر اهتمامهم فى معالجتها فلسفياً هى قضية الحرية الإنسانية المساوقة للوجود الإنسانى، وهؤلاء هم ملاحدة الوجوديين .

يبقى فريق رابع وهم الذين يقيسون الدين ومسلماته بحسب ما يسهم به من منفعة فى مجال العمل والحياة الإنسانية أو بقدر ما يساعد على تحقيق النجاح فى مجال الإنتاج والعمل ، ومنهم البراجماسيون والنفعيون على وجه العموم.

أما الفريق الخامس ــ فيما يختص بعلاقة الدين بالفلسفة ـــ فهم أصحاب الفلسفة الدينية وهؤلاء بحكم نقطة انطلاقهم منساقون إلى تناول مشكلات اللاهوت والدين بصفة عامة بأسلوب فلسفي ، ومن بينهم هؤلاء أصحاب المدرسة التوماوية الجديدة فى أوربا .

وإذا كان هذا هو حظ الدين بالنسبة للعلم والفلسفة فى أوربا فإننا نجد الأمر يختلف من هذه الناحية اختلافاً جذرياً عن الوضع إبان ازدهار الحضارة الإسلامية فى العصر العباسى فقد ظَل هذا الثالوث" أى الدين والعلم والفلسفة" تحكمه روابط وعلاقات محدده .

فمن ناحية العلم نجد أن كل عالم مسلم كان يتجه إلى محراب علمه مسمياً باسم الله، ولا يبدأ تجاربه أو كتاباته العلمية إلا وهو يؤمن بمسلمات أساسية على رأسها أن الله هو خالق هذا الكون وهو مدبره، وأن علم الله المحيط ينطوى على كل ذرة فى ملكوت السماوات والأرض، وأن الله هو الذى يلهمه فى بحثه ويوجهه فيكون الصواب إذا التزم بالاستقامة فى بحثه، ويحدث الخطأ إذا حاد عن خط الاستقامة، ومال مع الهوى، وكذلك فإن العالِم لابد من أن يسلم تسليماً جازماً أنه يقتطع جزءً من الموجود العام أو الخاص ليقوم بالبحث فى حقائق تكوينه ومعرفة صفاته وخصائصه معتقداً أن كل شئ من عند الله، وأن عليه أن يمضى فى خطوات البحث حتى تحقق الغاية المرجوة من هذا البحث بتوفيق من الله، والعلم على هذه الصورة يعتبر وليد الإيمان الصادق لأنه بدون هذا الإيمان لم يكن فى استطاعه العالم أن يقنص ثمرات بحثه التى تعتبر لبنةُ فى بنية العلم .

ويمكن لنا تفسير ما أشارت إليه الآية من سلطان إلى القدرة الإلهية وإلى مدى معرفة العلماء بالتدريج لحقائق هذه السلطة حتى يتمكنوا من النفوذ إلى

ملكوت السماوات والأرض .

وقد تكررت مواقف الصلة بين العلم والأديان فى كتاب الله العزيز ومنها ﴿والراسخون فى العلم يقولون آمنّا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ (٢٠) . ...

والمراد أن هؤلاء الذين وصفهم الله بالرسوخ فى العلم وبأنهم من أصحاب العقول ثابتون على امتثال ماجاءهم عن الله من ترك اتباع المتشابه من الآيات والإيمان بالمحكم منها والمتشابه على السواء وتفويض علم المتشابه إلى الله، بخلاف الذين فى قلوبهم زيغ الذين يتبعون المتشابه اتقاء الفتن وابتغاء تأويله كما قال تعالى فى صدر الآية ﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هُنَّ أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله ...﴾(*)

وفى هذا توجيه عظيم يدل على أن الراسخين فى العلم من المؤمنين حينما تقابلهم معضلة عسيرة الحل يتجهون إلى الله ويسلمون بمضمونها مادامت فى نص معصوم حتى قبل أن يصلوا إلى تفسيرها .. ولهذا فإن الله يصفهم بالرسوخ فى العلم.. ويقول الله تعالى فى هذا الموضوع : ﴿ .. وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (٢١) .

والأمر الذى لاشك فيه أن تعليق الحكم على ما يستعصى فهمه، أو حل معضلاته من الوقائع ، سيثير فى نفس العالِم بالدين انفعالات وردوداً شتى ومنها التوتر النفسى، والشك، وربما عدم الثقة فى النفس.. ولكن المنهج الإسلامى وهو منهج تسليم الأمر لله حتى يلهمه الصواب فى بحثه ، هذا المنهج

(*) سورة آل عمران آية ٧.

يريح النفس ويبعث فيها الطمأنينة والسلام الداخلى الضرورى لاستمرار البحث وصولاً إلى النتائج المرجوّة .

وقد ظل العلم الإسلامى مرتبطاً بالدين إلى عصرنا هذا ومرّ بمراحل غربة وانتكاس وتأخر وظلام ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ولكن أحداً لم يشك أبداً فى صلة العلم بالدين، وهكذا كان حظ العلم مع الدين فى الإسلام فى أعلى مرتبة .. وكان العلماء جميعاً على درجة كبيرة من التقوى والصلاح ، يؤدون التكاليف الشرعية ، وينأون بأنفسهم عن مزالق الكفر والضلال.. و لم يكن هذا حال الفقهاء والمتصدرين للعلوم الشرعية فحسب .. بل كان أيضاً ينطبق على العلماء الباحثين فى سائر العلوم الأخرى كالفلك والطب والكيمياء وغيرها من العلوم.

وقد وجدنا أن المشكلة الرئيسية فيما يختص بالعلاقة بين الدين والفلسفة فى الإسلام هى فى مدى خضوع العقل الفلسفى للدين، أو محاولة إخضاع الدين للعقل الفلسفى وقد بلغ البحث فى هذه المسألة ذروته على عهد ابن رشد فى كتابيه "الكشف عن مناهج الأدلة " و "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال " .

انتهى الرأى عند جمهرة المسلمين المشتغلين بالفلسفة إلى أن العقل يتطابق مع النقل من حيث إن العقل هو من صنع الله .. ولهذا فإنه بالفطرة سيدرك قضايا الدين التى هى موحاه من عند الله .. فالنقل أى الدين . "والعقل أى الفلسفة يتطابقان .. وإذا وجد أمر فى الفلسفة يخالف فى ظاهره حكم الدين فإنه ينبغى تأويله إذا كان ثمة مساغ لذلك حتى يحدث التطابق بينهما .

جناية الفكر الفلسفي الملفق على الفلسفة الإسلامية:

وإذا كنا بصدد الكلام عن العلاقة بين الدين والفلسفة فى هذا الموضع من بحثنا فإننا يجب ألا ننسى أن الفكر الإسلامى الفلسفى الحقيقى لاينبع من الفلسفة الإسلامية التى عرفت اصطلاحاً بأنها مشائية إسلامية بالعرض.. إذ أن تاريخ هذه الفلسفة يحمل عوامل التآمر والجريمة على الفكر الإسلامى البحت. ولا أريد أن أذهب مع بعض المستشرقين الذين يقولون بأن مدارس الفلسفة الإسلامية هى مدارس يونانية صغرى إذ أننى هنا أثير القضية من زاوية جديدة، وهى أن غزواً فكرياً قد حدث دون أن تسبقه مقدمات من نوعه .. أى فى صورة نفس النسق اليونانئ الفلسفى منذ بدايته ومن منابعه الأصلية بعيداً عن التلفيق الذى لحق به فى مدرسة الإسكندرية القديمة .

ومن المعروف أن المسلمين على عهد المأمون قد طلبوا نقل الفلسفة اليونانية[٢٢] حينما بلغ مستواهم العقلى والثقافى حداً استطاعوا معه أن يقتربوا من قضايا الفلسفة وقد تأكد وصول المسلمين إلى هذا المستوى الرفيع من الفكر بعد ترسيخ قواعد علم الكلام وجدله العميق حول الإنسان وحريته ..الخ، ولاسيما عند أصحاب الاعتزال ومن شايعهم وكذلك أيضاً بعد أن تطور الاشتغال بالاجتهاد وظهر القياس الأصولى وتطبيقاته وإقبال الفقهاء والمتكلمين بكثرة شديدة على ممارسة هذا النسق العقلى من المباحث الإسلامية والخوض فى مسائله فى طول البلاد الإسلامية وعرضها . وكان من كثرة الاشتغال بعلم الكلام وبالقياس الأصولى أن ظهرت بوادر الفكر الإسلامى التى تكوّن من جرائها ما يشبه المنهج الإسلامى الفلسفى المغاير تماما لمنهج اليونان العقلى والذى يكون قد نشأ وتطور قبل أن يعرف المسلمون الفلسفة اليونانية. وكان من الممكن أن يستمر المسلمون فى نسقهم العقلى الإبتكارى هذا حتى يتمكنوا

من تكوين مذاهب خاصة بهم فى الفلسفة . ولاسيما وأن الجو العقلى كان مهيئاً تماماً بما ورد فى القرآن الكريم من صور تركيبية وأخرى تفسيرية للوجود الإنسانى ونوازعه. وللوجود الكونى وبنيته وحقيقة الخلق والتكوين .. الخ هذا بالإضافة إلى حث القرآن للعقل على التفكير فى ملكوت السموات والأرض .. كل هذه العوامل كانت كفيلةّ بأن تنضج معها معالم فلسفة إسلامية كما أشار الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه "... وكما أشار بعض الكتاب المعاصرين إلى إمكان استخراج فلسفة قرآنية من آيات الذكر الحكيم .

ولكن المسلمين فاجأتهم هذه الفلسفة اليونانية وهم فى الطريق إلى تكوين فكر إسلامى مخلص.. فقضت على كل أمل فى صياغة هذا الفكر صياغة تامة مكتملة ... وأجهضت المسيرة العقلية الفلسفية البحته فى الإسلام إلى أجل غير مسمى .. ومن يقرأ كتاب " الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو "للفارابى" يحس بعمق المأساة وضخامتها .. فهذا الفيلسوف الذى يعد من أذكى فلاسفة الإسلام وأكثرهم فهماً وتعمقاً نراه يقع فريسة لأمر التلفيق الفلسفى اليونانى الذى تم فى مدرسة الإسكندرية .. فقد عكف النُظّار من أهل الفلسفة فى الإسكندرية على وضع تاريخ ملفق لفلاسفة اليونان .. وكان أفلوطين نفسه يجمع فى تاسوعاته بين قدماء الفلاسفة على مستوى واحد .. فلا فرق عنده بين سقراط أو أفلاطون أو أرسطو أو فلاسفة الرواق.. ويخلط بين نصوص أرسطو وغيرها بحيث وقع المؤرخون بعد ذلك فى حيرة شديدة وهم يقرأون التاسوعات فيجدون فيها عناصر فلسفات متعارضة .. وتشتد حركة الكتب المنحولة فتنفذ إلى صميم الحياة العقلية الإسلامية وتغشاها فتزيد من البلبلة الفكرية والغموض العقلى مثل التأثير الضخم الذى أحدثه كتاب "أثولوجيا أرسطو طاليس" أو كتاب " الإيضاح فى الخير المحض" . هذه صورة

مصغره لمدى تأثير الفكر اليونانى الفلسفى الملفق على العقلية الإسلامية والذى كان من نتائجه أن توقف المسلمون وعجزوا عن بناء فلسفة خاصة بهم تنبع من علمى أصول الفقه، وعلم الكلام لديهم ، خاصة لأن اتجاهات الفكر اليونانى ومقاييسه وقوالب صياغته منذ نشأته الأولى ظهرت فى جو من المادية والإلحاد عند الطبيعيين قبل سقراط، وكانت تشكل فى مجموعها قواعد وأسساً لفكر مغاير للفكر الإسلامى. ولهذا لم يستطع المسلمون أن يقيموا عليها فلسفة خاصة بهم لأن هذه القواعد التى قام عليها الفكر اليونانى فضلاً عن أنها غير مرشدة دينياً ــ كما سبقت الإشارة فهى بالإضافة إلى هذا تعج بأخطاء النقلة فى الإسكندرية .. بالإضافة إلى أنها تنطوى على أصول غريبة على العقلية الإسلامية .. هذه الأصول التى كان يرتبط فيها الكلام أو النص الفلسفى بالأسطورة الفلسفية فى غالب الأحايين .

هذه إذن هى صورة التأثير المدمر للتراث اليونانى على مبادرات الفكر الإسلامى التى كان يمكن أن ينطلق بلا قيود فى غيبة هذه العوائق الفكرية التى سبقت الإشارة إليها فلم تكن نظرية العقول العشرة عند كل من الكندى والفارابى وابن سينا .. وكذلك نظرية النفس وتفسير هؤلاء للطبيعة، لم تكن هذه كلها سوى تلفيقات من مدرسة الإسكندرية بل الغريب فى الأمر أن الأدلة على وجود الله .. وكذلك الأدلة على وجود النفس .. والتفسير الملائكى للوجود الروحانى ، أى أقسام الملائكة ومراتبهم الروحية والعقلية عند ابن سينا وغيره من الإسلاميين، تكاد تكون كلها مشتقة من فلاسفة الإسكندرية اليونانية الملفقة إلى آخر عهد يامبليخوس .[٢٣]

ومع هذا فإننا يجب أن نعترف بأن ثمة علماً يونانياً خالصاً واضح المعالم قد أثرى الحياة العقلية عند المسلمين ألا وهو (المنطق) .. فقد انتقل المنطق خالصاً

مسلماً إلى العالم الإسلامى وعُرف فضل الفارابى وابن سينا فى فهمه والإضافة إليه .. بحيث برع هؤلاء فى مشكلاته وأضافوا إليها وحذفوا موضوعاتها .. وكان للمنطق أثره فى مباحث النحو واللغة وفى وضع القواعد فى هذين الميدانين كما يذكر أبو حيان التوحيدى فى مقابساته .(٢٤)

وأيضاً ينبغى الإشارة إلى أنه حينما اتضحت الأمور فيما بعد ، وظهرت مدرسة أرسطية شبه مخلّصة عند ابن رشد .. ومدرسة أفلاطونية شبه مخلصة عند الإشراقيين بعد نقد أبى البركات البغدادى لنظرية الفيض "أى القول بالعقول العشرة" ــ كان هذا إيذاناً باتجاه الفكر الفلسفى المسلم إلى الفهم شبه المخلّص أو الأقرب إلى الصحة لقضايا الفلسفة اليونانية .

ومما تجدر الإشارة إليه أن شخصية أبى البركات البغدادى التى كانت مغمورة فى سجل المتكلمين الأشاعرة.. و لم تكن موضع أى دراسة فلسفية باعتبار أن الأشاعرة يرفضون الفلسفة .. ومن ثم فإنهم لم يحاولوا قراءة أو فهم كتاب "المعتبر فى الحكمة لأبى البركات " وقد ظهر لمؤلف هذه السطور خطورة هذا الوضع حينما تصدى مؤرخ الفلسفة الإسلامية اليهودى "Pains" وهو أستاذ فى جامعة القدس العبرية لهذا الموضوع محاولاً التأريخ لحياة أبى البركات فى مجلة الدراسات اليهودية ، وقد أشار فيها إلى أن ذلك اليهودى ــ يقصد أى البركات" ــ قد سخر من المسلمين وأعلن إسلامه وهو يضمر اليهودية .. فتعجبت من قوله هذا ، ونذرت نفسى لمراجعة كتاب "المعتبر فى الحكمة" لأبى البركات الذى أهمله المسلمون مع صدوره فى طبعة قشية محققة، وعكفت على إمعان النظر فى قراءته.. وقد خرجت من هذه القراءة وقد هالنى الأمر ، فقد وجدت فى هذا الكتاب موقفاً فلسفياً عظيماً يجعل من أبى البركات مفكراً من طراز "إيما نويل كانط" فى الغرب .وعجبت من أن أحداً

من المفكرين لم ينتبه إلى خطورة هذا النص الفلسفى الإسلامى الفريد الذى لم يوضع فى المستوى اللائق به .. إذ كان أبو البركات هو أول من انتقد نظرية العقول العشرة عند فلاسفة الإسلام.. وبروح إسلامية وبخلفية أفلاطونية حقه، وذلك قبل أن يخوض الغزالى فى نقد الفلسفة فى تهافته، وكتبت عن "أبى البركات" لأول مرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ولم يلبث جمهرة المتفلسفة وطلاب البحث أن تقاطروا على ينبوع الحكمة عند أبى البركات ليطيلوا فيه البحث والتأمل وهذا أمر عظيم الفائدة .. وقد نقلوا الكثير مما ذكرت وكنت أرجوا ان تشيع الأخلاق العلمية بين كتابنا الذين جحدوا هذا الفضل لكاتب هذه السطور.. سواء من كان منهم من الزملاء أو من بين التلامذه .. فلم يشيروا حتى إلى اسم صاحب هذا الكشف الخطير "سامحهم الله" .[٢٥]

الاتجاه العلمانى :

ويهمنا بهذا الصدد أن نشير إلى اتجاه يستبعد الدين من مجال التربية والتعليم وشئون السياسة والإجتماع والإقتصاد وغير ذلك من الأمور العامة... هذا الإتجاه الذى نشأ واشتد فى أوربا بعد الثورة الفرنسية بعد أن أحس الثوار فى فرنسا بأن الكنيسة كانت من العوامل الهامة المساندة للحكم الملكى والمتآمرة معه على الشعب . لهذا فقد صمموا على ضرورة فصل الدين عن الدولة وعن التعليم . وبعد أن كان ملك فرنسا خاضعاً لبابا روما من الناحية الدينية .. وكذلك فى مراسم تعيينه فى منصبه الملكى إذ كانت الملكيات فى أوربا تستمد سلطتها الروحية عن طريق أمراء الكنيسة وهم الكاردينالات الذين كان يعينهم البابا كممثلين له فى كل مملكة مسيحية . هذا فضلاً عن الاستمداد غير المباشر للسلطة الدنيوية من بركات البابا وتوجيهاته .

وقد رأينا كيف اشتدت سلطة البابوية الدينية والدنيوية فى فرنسا عن طريق الكاردنيال دى ريشليو Richehlieu الذى كان من عتاة رجال الكنيسة الذين أثروا فى مجريات الأحداث السياسية فى فرنسا وفى أوربا بصفه عامة .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإمبراطور شارلمان هو البداية فى فصل الدين عن الدولة . وكانت ولايته معاصرة لولاية الرشيد، الخليفة العباسى فى بغداد.. وقد أولاه البابا السلطة الزمنية واكتفى هو بالسلطة الروحية مع استمرار رعايته لسلطة شارلمان واستمرار النفوذ البابوى فى الدولة .. وقد سمى الإتجاه الخاص بفصل الدين عن الدولة بالإتجاه العلمانى .. وانصب على التربية والتعليم .. وكان بمثابة تيار قوى يلتحم مع التيار المواجه للدين والذى بدأ مع عصر النهضة ولم يكن يسمى بهذا الإسم .

وإذن فالتيار العلمانى هو أولاً دعوة إلى فصل السياسة عن الدين.. أى فصل الدين عن الدولة . وهو ثانياً دعوة إلى رفض نفوذ الكنيسة فى التربية والتعليم .. وكذلك استبعاد تدخل الدين فى العلم . فكأنهم ينادون بأن لامجال له فى شئون السياسة وشئون البحث العلمى وشئون التربية والتعليم .

وهكذا نجد فرنسا ــ وهى أولى الدول فى استخدام هذا المصطلح ــ نجدها وقد استبعدت التعليم الدينى من كل مدارسها الرسمية بل وطردت جماعات القسس مثل الجزويت من مدارسهم وأغلقتها بحيث اضطروا إلى فتح مدارس لبعثاتهم خارج فرنسا وأنشأت فرنسا فى معظم بلاد العالم بعثات علمانية سميت باسم البعثة العلمانية الفرنسية وهى الإسم الذى تحمله مدارس الليسية اليوم فى مصر Mission Laique Francaise وهذا هو المعنى الذى يُقصد من وراء كلمة Laique [٢٦] أى بمعزل عن الدين .

وإذا كان من الممكن أن يحدث هذا فى أوربا المسيحية فينفصل الدين عن الدولة لأن النصوص الدينية فى المسيحية لاتعالج أمثال هذه القضايا الخاصة بشئون الدنيا .. فإننا نجد الأمر على العكس من ذلك فى نطاق البلاد الإسلامية حيث أن النصوص القرآنية تلزم الحاكم أو الإمام المسلم بضرورة التحام الدين بالدولة وذلك بحسب شريعة منزلة لحسن تسيير شئون الدنيا فى ظل أصول وقواعد إسلامية بحته .. فقد كفل الإسلام للمسلمين تغطية أمور معاشهم الدنيوية والأخروية عن طريق الشريعة المنزلة من عند الله . ولهذا فإن روح الإسلام وطابعه إنما يتطلبان أن نرسخ دعائم هذا المبدأ القائل بأن الإسلام دين ودولة .. فلاعلمانية فى الإسلام ولاتربية حقه بدون الإسلام .. ولاعلم ولاسياسة بدون الدين .

وعلى هذا النحو لايمكن بأى حال من الأحوال أن نسمح بانتشار هذه الدعوى الخبيثة التى لاتنطبق على الإسلام وشريعته . ذلك الإسلام الذى جمع بحكم نصوصه بين الدين والدنيا، بعكس المسيحية التى تعد مركباً لعبور الدنيا بدون النظر فى قضية استخلاف الإنسان فيها وشروط هذا الاستخلاف وحقوقه وواجباته .

فمن أين إذن هبطت علينا هذه الآراء التى لاترتبط بديننا ولا بمقومات حياتنا على أى صورة من الصورة .. إننى أعزو هذا الهجوم الشديد وبصفة خاصة على مؤساتنا التعليمية التى تجعل الدين كمادة أساسية فى مناهج الدراسة بها مما جعل هؤلاء ينظرون إلى الدين نظرة هامشية أو سطحية بحته ، وهذا ما جعلهم ينساقون وراء دعاوى مفكرى الغرب وما حاولوا القيام به من غزو فكرى تجاهنا ، وهذا الغزو الفكرى إنما يتمثل ــ فى ثلاثة تيارات :

التيار الأول :

وهو ذلك الافتتان العجيب من جانب المؤرخين المعاصرين للثورة الفرنسية وأحداثها، ومن ثم جعلوا منها مرشداً لنا فى حياتنا المعاصرة .. فنقلوا تجربتها وأشادوا بخصائها ومن بينها مذهب العلمانية .. ونسى هؤلاء أو تناسوا أنه بينما جلبت الكنيسة الويل والوبال على شعوب أوربا واغتصبت الأملاك وجبت المكوس.. نجد أن حصيلة الإسلام بالنسبة للمسلمين ـ كما ذكرنا فى موضع سابق ـ حصيلة مشرفة بالنسبة للشعوب الإسلامية .

لقد دافع الإسلام عن حقوق الإنسان وتحت لوائه صفوة الأبطال المسلمين فى حروب شتى ضد الفرس والروم وأوربا شرقيها وغربيها والصلبيين والتتار والاستعمار الأوربى بكل شروره وويلاته .. فكيف إذن نقيس ظروفنا على ظروف أوربا والواقع غير الواقع .. والدين غير الدين .. ومواقف علماء الإسلام المشرفة مختلفة كلياً عن مواقف رجال الدين المسيحى بالنسبة لأوربا وتاريخها .

وهكذا يتضح لنا مصدر التيار العلمانى الأول الذى ترسّخت فكرته عند كبار مثقفينا منذ غزوة نابليون إلى الآن.. حيث يزداد حجمه عن طريق البعثات العلمية المتزايده إلى أوربا .

أما التيار الثانى :

فقد جاء بعد حركة إحياء الآداب العربية عن طريق المسيحيين فى الشام فقد كان هؤلاء مع بعض رفاقهم من المسلمين فى بلاد الشام فى صراع مرير مع الدولة العثمانية التى علقت لهم المشانق فى دمشق وغيرها . لهذا انتشرت المعارضة السياسية فى صورة إحياء للعروبة بدون الإسلام . ومؤدى ذلك إحياء

الشعر والتراث العربى وعدم التمسك بربط العروبة بالإسلام لأن القائمين على هذه الحركة كان معظمهم من الثائرين على الحكم الإسلامى فى الشام .. فلم يجدوا وسيلة يتجمعون بها مع العرب ضد الدولة العثمانية سوى إحياء العروبة فى صورة إحياء النصوص العربية التى كانت مدفونة فى دور حفظ المخطوطات.. وقد اهتموا كثيراً بآداب العصر الجاهلى .. وكان ذلك بتأثير من عتاة المستشرقين الأوائل الذين كانوا يقومون بدورين :الأول وهو تلفيق صورة الحضارة الإسلامية والتشكيك فى قدرة المسلمين على العودة من جديد إلى إنشاء حضارة إسلامية جديدة مستمدة من القرآن والسنة وذلك حتى يستمر الاستعمار الغربى فى السيطرة على مقدرات الأمة الإسلامية .. وقد كانت كلها خاضعة لوطأة المستعمر الأوربى .

وكان هؤلاء المستشرقين من أمثال "رينان" و "جوتيه" .. فضلاً عن أنهم يتمسكون بالنزعة العنصرية البغيضة التى تقوم أساساً على التمييز العنصرى بين الأجناس واعتبار الشعوب الأخرى غير الأوربية شعوباً متخلفة مادياً وعقلياً ، فقد كانوا أيضاً وراء دعاوى التبشير المسيحى والانتصار للمسيحية ضد الإسلام، وهذا هو الدور الثانى القائم على توسيع سلطة المثقفين المسيحيين فى أفريقيا وآسيا ، ووصم الإسلام بالتخلف والعداء للعلم، وكانوا يظنون أنهم بذلك يحكمون الوثائق بتكبيل المسلمين بقيد الجهل والتخلف الإقتصادى حتى تضيع إلى الأبد فرصة انطلاقهم الكبرى نحو غد إسلامى مشرق. ولكنهم كانوا يدبرون والله من ورائهم محيط.. فكذّبت كل النتائج التى نعيشها اليوم وجهة نظرهم الخبيثة الرامية إلى تحلل المسلمين وضياعهم . وهكذا نجد أن وراء المتمسكين بالنزعة العلمانية وجهة نظر خبيثة للقضاء على الإسلام وبث الشكوك فى نفوس معتنقيه سواء عن طريق حركة إحياء الآداب العربية فى

آواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أو عن طريق إعادة تنظيم التعليم والحياة المدنية بواسطة الاستعمار الأوربى وبتأثير حركة الاستشراق .

أما التيار الثالث :

فهو تيار أخذ ينحسر اليوم ويثوب أصحابه إلى رشدهم بعد أن تأكد لديهم ضحالة المذهب ومعارضته للطبيعة الإنسانية السليمة.. وأعنى به المذهب الماركسى أو مذهب أصحاب اليسار الذين كانوا يرون أن "الدين أفيون الشعوب" وأنه لكى تنتصر قضية البروليتاريا فى مواجهة "البرجوازيين" ينبغى أن يطرد الدين وعقائده من النافذه لأنه ليس له وجود إلا للدفاع عن ظلم أصحاب رؤوس الأموال ، وتبنى قضايا الظلم الإجتماعى والسيطرة الإقتصادية فضلاً عن أن معظم الأديان إنما تستند إلى دعاوى روحيه وميتافيزيقية ولما كان دعاة الماركسية إنما يؤمنون فقط بوجود المادة والمحسوس، ويرفضون التسليم بوجود كائنات روحية ابتداء من الذات الإلهية وانتهاء بالروح الانسانى .. لهذا فهم يرفضون أساساً التسليم بوجود الأديان وحقائقها الروحية بقطع النظر عن أنهم يرون أن كل هذه الأمور الروحية هى من قِبَلَ تشكيل " النظم الفوقية" التى يتولد عن المادة فى أزمان طويلة ، ومع هذا فهى تظل ذات أصل مادى مهما جاءوا بتبريرات لا أساس لها من الصحة ولاتتفق مع دعاوى الدين الصحيح .

وهكذا فإننا نشجب هنا أيضاً فكرة اليسار الإسلامى التى هى من قبيل التمويه على الفكر الإسلامى الخالص، ويستتر ورائها كثير من المفكرين الذى يشك فى أمر انتمائهم إلى الفكر الإسلامى الصحيح .

وقد انتهز اليسار الماركسى ، ومن لف لفه ، الفرصة فى دعوى العلمانية لكى يدافع أصحابه عنها دفاعاً مريراً. ذلك لأنها تشكل الركيزة الأساسية فى دعوتهم للشيوعية بعد الانتصار للبروليتاريا أى "الطبقة العاملة" . ولهذا فمن السهل عليهم تحويل عدائهم للدين لكى يصب فى قناة جديدة هى صورة العلمانية التى ينادى أصحابها من غير الماركسيين بضرورة الفصل بين الدين والدولة وبين العلم والدين.. وبين سائر الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية وبين الدين .. واعتباره مجموعة من الأساطير التى ابتدعها الإنسان من نفسه لنفسه قبل عصر الوضعية العلمية .. ومن ثم فإن الماركسية كانت تعد أخطر الداعين إلى العلمانية بعد أن خفت حدة دعاتها تحت ضغط المد الإسلامى الجديد فى الأمة الإسلامية المعاصرة .

إن ما يجب أن نتنبه إليه أمر جديد وهو تدخل بعض الهيئات الدولية ومن بينها بعض منظمات اليونسكو للعمل على إحياء اللهجات والتراث الشعبى فيما يسمى بالفلكلور الشعبى ، واعتباره مادة تدخل فى صياغة برامج التعليم للصغار بما ينطوى عليه من أساطير وصور بعضها يمت إلى الوثنية برباط وثيق. هذا بالإضافة إلى أن الانتصار لهذا الاتجاه فى البلاد العربية ولاسيما فيما يختص باللهجات المحلية سيكون أثره بالغ الخطورة فى إضعاف الإتجاه العربى العام نحو ضرورة التعامل عن طريق اللغة الفصحى أى لغة القرآن الكريم .

وينتج عن هذا أيضاً أنه بدلاً من أن تحاول الشعوب الإسلامية الاسترشاد بلغة الإسلام وتعلم اللغة العربية فإنها ستجد نفسها فى حل من هذا بعد أن تتجه البلاد العربية إلى تبنى لغاتها الدراجة وتصبح اللغة العربية غريبة "والعياذ بالله" فى موطن القرآن الكريم .. وتكون "لاقدر الله " كاللاتينيه بالنسبة للغات القومية فى غرب أوربا من فرنسية وإيطاليه وأسبانية ، وهذا أمر بدأ التخطيط له

المستشرقون منذ القرن التاسع عشر.. ويوشك أن ينفذ هذا المخطط إلى صميم حياتنا الثقافية عن طريق دعوى إحياء التراث الشعبى التى نعارضها أساساً فى كل ميادينها بل نحذّر فقط من توسيع نطاق التعامل باللهجات المحلية حتى لاتقع الكارثه وتعتبر هذه اللهجات لغات لها معاجمها كما حدث عند أمثال "سعيد عقل" فى لبنان وكان وراء الحركة البارونية فى لبنان والتى تقف فى تعارض مرير مع الجبهات الإسلامية فى هذه البلاد، على الرغم أن الموارنة هم أول من دعا إلى نهضة الآداب العربية كما ذكرنا كرد فعل للموجه الإسلامية العثمانية.



الفصل الرابع

العلم ومناهجه فى الإسلام

أولا : العلم فى القرآن :

لقد اتضح لنا فى الفصل الأول كيف أن العلم الحديث وقضاياه عند الغربيين إنما ينشأ ويتطور فى انفصال تام عن الإيمان، وكيف أن علماء الغرب قد ابتعدوا كثيراً عن ذكر الله والإيمان به وبرسالاته فى تناولهم لقضايا العلم سواء ماكان يتعلق منها بعلوم الإنسان ـ أى علوم التدبير ـ أو بعلوم الكون ـ أى علوم التسخير ـ وقد مضى البعض منهم شوطاً بعيداً فى تجاهل بديع صنع الله فى الكون، ولهذا فإن التمييز الأساسى بين العلم كما ذكره القرآن الكريم، والعلم عند دعاته فى الغرب من العلمانيين والمعارضين للدين، هو فى محاولة الفصل التام بين العلم والدين، أو العقل والنقل، أو المعرفة والتقوى.. الخ، ولكن جاء القرآن الكريم وجاءت آياته مفصلة محصية كل كبيرة وصغيرة فى هذا الكون بطريق الشمول والعموم وضرب الأمثلة وإيراد النماذج التى تنبه بصيرة الإنسان وحواسه إلى الإمساك بها كنقطة انطلاق فى مسار البحث فى هذا الكون العظيم لاكتشاف بدائع الصنع الإلهى وخوافيه على البشر تدريجيا وبسلطان العلم المستند إلى الإيمان بالله .

ولعله يجب هنا المبادرة ببيان معنى العلم الإلهى المحيط، وهو من صفات الله عز وجل الذى يعلم مثقال ذرة فى السموات والأرض، وفى نفوس البشر

وحركاتهم وسكناتهم وتقلبهم فى الأرض مصداقاً لقوله تعالى ﴿يعلم ما فى السموات والأرض ويعلم ما تسرون وما تعلنون . وا لله عليم بذات الصدور﴾[٢٧] وهذا الضرب العظيم من العلم الإلهى الذى كشف عنه القرآن الكريم، وسماه بالعلم الغيبى .. فلا يعلم الغيب إلا ا لله ــ هذا العلم هو أساس انطلاقنا نحو علمنا البشرى، لأنه هو الذى يعد سنداً ضامناً لصحة العلم الإنسانى بما بثه ا لله تعالى فى الكون من نظام دقيق محكم الأطراف يشتمل على كل صغيرة وكبيرة فى مواضعها ، ويغشى الكون كله فى ترتيب عظيم ، فلا الشمس يمكن لها أن تسبق القمر، ولا الليل سابق النهار، ويكفى أن نكشف بعض جوانب هذا النظام الفلكى العظيم الذى مايزال علماء الفلك المعاصرون يتعجبون من الظواهر التى سبق القرآن الكريم إلى الكشف عنها قبل أربعة عشر قرناً ، بينما مازالوا هم فى أوائل الطريق لإكمال أبحاثهم حولها، وقد أشارت مراجع كثيرة إلى تماسك النظم الكونية، ودقة الصنع الحيوانى والنباتى فى كل نواحى الكون والحياة، الأمر الذى يؤكد فى كل لحظة من لحظات حياتنا أن هذا الوجود كله من صنع ا لله، وأنه مبنى على حقائق مضبوطة منطقياً ورياضياً مصداقاً لقوله تعالى ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق...﴾[٢٨]

وهكذا نرى كيف أن العلم الإلهى المحيط هو الركيزة الأساسية التى ينبثق عنها علمنا بهذا الوجود، وضمان صحة هذا العلم البشرى إذا ما سار بالحق على منوال صنع ا لله الذى هو بالحق، أى باتباعه أساليب العقل الصحيحة من استدلال وبرهان وأمور تصدر عن العقل السليم الذى هو مدار عظمة الإنسان، والأمانة التى أودعها ا لله فى البشر .

وإننا إذا كنا نتناول بدايات المنهج العلمى وتطوره عند المسلمين وكيف استفاد منه علماء عصر النهضة والمحدثون، فإننا يجب ألا نغفل الإشارة إلى واقعة مؤكدة وهى أن القرآن وأسلوبه ومنهجه وجهنا إلى عتاب المنهج العلمى الحديث وأشار فى حكمة بالغة إلى حقيقة هذا المنهج وذلك فى الآية الكريمة ﴿... إِنَّ السَّمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾[٢٩] ... فهذه الآية وأمثالها إنما تدل على أن القرآن الكريم يقدم الحس على العقل والشعور فى طلب المعرفة.. وفى مدى مسئولية الإنسان عنها.. ولا شك أن السمع والبصر هما أولى أدوات المعرفة التى نتوجه عن طريقهما إلى موضوعات المعرفة ثم نقلها إلى العقل، أو تنتقل إلينا بطريق مباشر إلهامى أو حدسى.

وهذا هو الوضع الطبيعى فى نظرية المعرفة من الناحية الواقعية .. إذ أن عمليات التحليل والتركيب المعرفى تأخذ طريقها بعد القيام بالتجارب والمشاهدات والملاحظات الحسية.. وقد ورد فى القرآن الكريم ما يربو على ست وتسعين آية يتقدم فيها السمع على البصر.

١ ـ العلم والظن :

ولما كان لابد من أن يرتبط العلم بالعمل .. فالعلم الذى لاينفع الناس يكون مصيره إلى الضياع .. فلا مفر إذن من ربط العلم بالإيمان والتقوى، وليس معنى هذا أن المنفعة لابد أن تكون عاجلة، إذ أن كثيراً من وقائع العلوم الأساسية التى يتوافر الباحث على إجرائها قد لاتظهر المصلحة فيها عاجلة، ولكنها تكون فى المستقبل أساساً لقيام المنافع التطبيقية استمداداً منها، ومن ثم فإن العلوم كلها بما فيها تلك التى تعمل على اكتشاف الظواهر الإنسانية والطبيعية تدخل فى مظلمة العلم بمفهومه الإسلامى، ومن ثم فإن تمسكنا بإبراز تلك الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان والتقوى إنما يرجع إلى أمرين :

الأمر الأول :

وقد أشرنا إليه من قبل، ومضمونه هو أن العلم الإنسانى الـذى يسعى إلى كشف المجهول من ظواهر الإنسان والطبيعة، تلك الظواهـر المبثوثـة فـى الكـون العريض، إنما يستمد وقائعه من وجود يعلمه الله بعلمه المحيط، فهو الـذى خلـق كل شئ بالحق، فلابد من أن يكون العلم البشرى الموضوعـى قائمـاً علـى الحق أيضاً حتى يتسنى لصاحبه الكشف عن مكنونه المنبثق من العلم الإلهى.

الأمر الثاني :

وهو أيضـاً قـد سبقت الإشارة إليـه فـى الفصـل السـابق، ويـدور حـول الصفات التى يجب أن يتخلق بها العلماء كما عددها الغربيون وأبرزهـا الصـدق والموضوعية والابتعاد عن الهوى، وهى صفات يجب أن يتحلى بها العالم الغربـى ــ على حد قولهم ــ وهنا نجد أن مقاييس الإيمان والتقوى هى أكثر شمولاً وأبعـد عمقاً وأرسخ قيلاً من هذه المقاييس الإنسانية التى يستند إليها علماء الغرب فـى تعدادهم لما ينبغى أن يكون عليه العالم من صفات، ومـا أروع أن يكـون الأدب الربانى والخلق والدينى الإيمانى هو الذى يغلـف أبحـاث العلمـاء ، ويدفعهـم إلى التبريز فى هذا المجال .. وتحرى الصدق والموضوعية .. وخشية الله على حسـب قوله تعالى : ﴿... إنما يخشى الله من عباده العلماء ...﴾[٣٠].

٢ ــ العلم اليقيني (العلم بالحق) :

لقد أشرنا إشارة عابرة فى مقدمة هذا الكتاب إلى التمييـز القرآنـى العظيـم بين العلم اليقينى وبين الظن.. وقد أشار الفلاسفة من قبـل إلى أن العلـم اليقينـى هو القائم على الاستدلال والبرهـان.. أى أنـه هـو العلـم بـالحق.. وهـو العلـم الموضوعى وهذا العلم اليقينى هو الذى يتوخاه العلماء من أبحاثهم .. أمـا الظـن

فهو لايغنى من الحق شيئا إذ أنه أقرب إلى الجهل وإلى التشكيك فى المعرفة .. بل هو عائق يقف أمام بلوغ القوانين والوقائع العلمية حد الوضوح ومرتبة اليقين إذ يقول تعالى ﴿ إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى﴾ [٣١] وهو تعالى يقصد هؤلاء الذين يؤمنون بالرسالات السماوية .. والذين لم يؤتوا العلم اليقينى .. وفيهم يقول تعالى : ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين ﴾[٣٢] .. ويقول كذلك : ﴿ .. وإن الظن لايغنى من الحق شيئاً ﴾ .[٣٣]

وكذلك فهناك تمييز آخر بين العلم اليقينى وأهواء النفس حيث يقول تعالى: ﴿.... ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذن لمن الظالمين ﴾[٣٤] ويقول أيضاً : ﴿ بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم...﴾[٣٥]

٣ ــ العلم والعلماء :

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أشار إلى العلم فى مواضع شتى من القرآن الكريم كما فى قوله تعالى :﴿ ... وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون فى العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا .. ﴾[٣٦] كما يقول سبحانه : ﴿لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك...﴾[٣٧]

وبهذا يشير الحق إلى الذين أوتوا العلم .. ويقرنهم بالذين آمنوا .. ويرفعهم درجات كما فى قوله تعالى :﴿ ... يرفع الله الذين أمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات .. ﴾ [٣٨] فالله سبحانه وتعالى لايسوى بين الذين يعلمون والذين لايعلمون .. وفى هذا يقول سبحانه : ﴿... قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ...﴾ [٣٩] .. كما ورد أيضا قوله تعالى :﴿... نرفع

درجات من نشاء .. وفوق كل ذى علمٍ عليمٌ ﴾ [٤٠] .. وبهذا يبين الحق تعالى مدى ارتباط العلم بارتفاع المنزلة أى بالدرجات عند الحق تعالى.

٤ ـ العلم والحكمة :

وقد ربط الله سبحانه وتعالى العلم والكتاب بالحكمة.. حيث يقول فى كتابه العزيز :﴿.... ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ [٤١] .. كما يقول تعالى : ﴿... ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً ..﴾[٤٢]

والحكمة هنا ليست هي الفلسفة أو النظر العقلى الخالص المجرد .. ولكن من بين معانيها النظر العقلى المرتبط بالتبصر فى شئون الدنيا والآخرة.. أى أن العقل هنا فى مدار الحكمة لابد أن يرتبط بالسلوك العملى والله سبحانه وتعالى هو مصدر علمنا ومصدر حكمتنا أى أنه عز وجل هو الملهم الذى نستقى منه العلم عن طريق النظر فى مشاهد الكون العظيم الذى خلقه .. والحكمة من النظر فى النفوس الإنسانية وطبائعها وارتباطها بالعمل والسلوك فى هذا الكون.. وكيفية القيام بوظيفة الاستخلاف فى الأرض .

والحكيم بهذا المعنى وعلى حسب ماذكرت الآيات البينات هو الذى أسبغ عليه الله خيراً كثيراً .. أى أنه هو الذى يمثل الذروة فى التقى والتبصر بشئون الدنيا والدين .

٥ ـ نظرة الإسلام إلى العلم الشمولى :

ويهمنا قبل أن نستطرد فى مباحث هذا الكتاب حول النظرة الإسلامية للعلم أن نوضح أمراً هاماً .. وهو أننا لما كنا نؤمن بأن العلم اليقينى يستمد جذوره وأصوله من علم الله المحيط.. فإننا يجب أن نؤمن مقدماً بأن الله سبحانه

وتعالى حينما ذكر فى كتابه الكريم أنه أنجز صنع الكون وخلقه فى ستة أيام ثم استوى على العرش :﴿ إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيامٍ ثم استوى على العرش ...﴾(٤٣)

يجب أن نفهم من هذا أن هذا الخلق العظيم ينطوى فى كلياته وجزئياته على النظام والترتيب الدقيق كما ذكرنا مادام الخلق بالحق.. أى على أسس منطقية وعقلية ورياضية .. وأنه لذلك يقوم على أساس قانون العلّية .. يقول تعالى : ﴿أوَلَمْ يتفكروا فى أنفسهم . ماخلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾(٤٤)

وإذا كان بعض القدرية يرون أن فى القول بالأسباب نوعاً من الشرك مع الله تعالى .. فإن العكس من ذلك هو الصحيح.. لأن القول بالأسباب التى ترجع فى نهاية أمرها إلى مسبب الأسباب وخالقها وهو الله.. هذا القول إنما يؤكد عظمة الله فى خلقه ..وهو أمر لايحتاج إلى برهان أكثر من الكشف عن عقلانية هذا النظام الإلهى .. وهذه مسلمة أساسية فى العلم فلولا إيماننا بأن هناك وجوداً فى الخارج له نظام منطقى أى قائم على ارتباط العلة بالمعلول .. ويمكن للعقل الإنسانى الكشف عن هذا النظام بوسائله العلمية والمنطقية . ومن ثم يمكن أن يدرك بعض مظاهر الحكمة الإلهية المتجلية فى الخلق لما استطاع العلم الإنسانى أن يتقدم خطوة فى أى اتجاه.. إذ أن هذه المسلمة الأساسية للإستقراء هى التى تحفظ بصيرتنا العلمية .. وإلا كان العقل الإنسانى فى جانب.. والوجود فى جانب آخر بحيث يتعذر حدوث أى التقاء أو تطابق بينهما.. ولو كان الأمر على هذا النحو لما استطاع الإنسان أن يعيش أو يتقدم.. وحتى فى ظل إيمانه بالأساطير فى العصور البدائية كما يقول الغربيون، إذ أن هذه الأساطير عندهم هى من وسائل التفسير البدائى الساذج.. أو التعليل

الذاتى من الانسان تجاه ظواهر الكون فهى إذن نوع من المسببات التى تفتقر إلى المنطق واليقين العقلى .

وهكذا نجد كيف أن هذه المسلمة الأساسية قد نجحت فى إقامة ربط وثيق بين العلم الإنسانى واستمداده من العلم الإلهى .. والتى تعبر عنها الآية الكريمة فى وضوح بين حيث يقول سبحانه وتعالى :﴿ .. واتقوا الله ويعلمكم الله..﴾[٤٥] فالعلم الإنسانى إذن مرتبط بالعم الإلهى كما سبق أن ذكرنا .

ليس هناك شك إذن فى أن العلم القائم على الإيمان . والمرتبط بالدين إنما يحمى العقل من الوقوع فى السفسطة.. وفى مغبة الانفصام بين العقل الإنسانى والوجود الكونى ينتج عنه ضياع الإنسان .. وبطلان معنى الاستخلاف فى الأرض.

وهكذا نجد أيضا أن الإيمان با لله بالطريقة المثالية التى نجدها فى الإسلام إنما يكشف لنا عن إدراك تام وترسيخ أساسى لفكرة الحتمية فى الطبيعة والتى تنبع من معقولية الطبيعة التى أشرنا إليها.. ونجد على العكس من ذلك ـــ كما ذكرنا فى الفصل الأول ـــ أن العلم الغربى يسير بخطى واسعة نحو الإحتمال .. ولكن العلم الإسلامى فى الوقت الذى لاينكر فيه الإحتمال ، إلا أنه يعتبره موقفاً تتكشف معالمه باستمرار كلما تقدم البحث العلمى .

وإذا كان العالم الغربى قد استند فى كثير من الأحوال إلى مبدأ الاحتمال فى أبحاثه ..[٤٦] ولم يؤمن بوجود حتمية فى الطبيعة .. كما لم يؤمن بوجود معقولية فيها .. خلقها الله على أكمل ترتيب .. فإننا نجد أن العالِم الإسلامى يتميز بأنه يؤمن مقدما ومن وراء تسليمه المؤقت بنظرية الاحتمال يؤمن بأن الوجود كله قائم على الحق.. أى قائم على كمال الترتيب ودقة النظام.. وانه لايمكن أن تشذ ظاهرة واحدة عن هذه المقولة (أى مقولة الحتمية فى الطبيعة).

وهذا الإيمان بالحتمية والمعقولية كفيل بأن يحفظ على العالِم قوة مسيرته العلمية .. ومضاء بحثه العلمى فى أحلك مراحل البحث.. فلا يركن إلى اليأس بل يجعله يصبر على البحث لأنه مؤمن بأنه مادام يستخدم الأساليب العلمية بالحق فإنه سيكشف عن الحق فى الإنسان أو فى الطبيعة .. وليس لدى العالم الحديث العلمانى أى قدر من هذا الشعور مهما قيل بأنه يصبر.. وأن من مميزات البحث العلمى الدأب والصبر .. فقد تتراكم أمامه العوائق والعقبات فينقطع عن الاستمرار لأنه ليست له هداية من الله تهديه سواء السبيل .. وتوجهه إلى أن يقبس من نور الحقيقة العالمية فى هذا الكون المنظم العظيم الذى أبدع الله صنعه.

٦ ـ معقولية الطبيعة والفروض العلمية:

ولقد كان العلماء فى بداية العصر الحديث يؤمنون بالفروض العلمية المثمرة التى تقوم على خيال العالم .. وهى بالفعل نوع من الاستمرار لحصيلة العالم التاريخية ...ولهذا فهى توضع موضع الاختبار على ما سنرى فى دراستنا للمناهج العلمية لكى نصل بعد تحقيقها سلباً وإيجاباً إلى ما كنا نسميه بالقانون العلمى .. هذا القانون الذى الذى أبطلت الوضعية المنطقية فاعليته على ماسنرى .. وكذلك فإن نظرية الفروض العلمية المثمرة قد أغفلت أيضاً فى متاهة الوضعية .. ولو أن بعض العلماء قد عادوا إلى الفروض مؤخرا .

وإذا كان هذا هو حال العلم الغربى.. فإننا نجد أن الفروض أمر توفر له النظرة الإسلامية كل قبول وترحاب.. لأن الفرض هنا هو عبارة عن استقرار مبدئى عقلى لحقيقة الأمور قبل إقامة التجارب.. ونحن فى ظل نظام الحتمية ومعقولية الطبيعة قد نستشف منها الفروض التى ترتبط منطقياً بما سبقها من حصيلة العلم التاريخية .

وهنا فى نطاق النظرة الإسلامية تكون الفروض مسلماً بها .. وذات أثر فى التقدم العلمى بعد أن توضع التجربة والبرهان.. ولاشك أن هذه ثمرة من ثمرات العلم الإسلامى القائم على التسليم بمبدأ العضوية المتساندة لخلق العالم وتزامنه .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى المنهج العلمى الحديث فيما يربو على ست وستين آية يقرن فيها الحق تعالى بين السمع والبصر، فكأن القرآن الكريم بذلك قد أشار إلى التجربة العلمية والملاحظة والمشاهدة، وكلها أمور تقوم على الحس والمحسوس ، وهذه هى دعامة المنهج العلمى الحديث، وكأن القدماء يعولون على العقل أولا، ويهملون المحسوسات، ولكن القرآن يدعم توجيه النظر إلى مذهب مختلف يتسم بالواقعية من حيث يبدأ النظر بالتجربة المسموعة وهى أولى منافذ العلم بالمحسوس قبل أن يعاين البصر أمر هذا المحسوس ، وقد قرن الله سبحانه وتعالى بداية اطلاع الإنسان على المعرفة الخارجية بأداتين حسيتين ظاهريتين هما السمع والبصر حيث تقع عليهما المسئولية الأولى فى نقل مادة المعرفة الخارجية ، ثم تأتى بعد ذلك القوى الداخلية من عقل أو إلهام أو قلب.

وهكذا نجد أن لاتعارض بين القرآن ومنطق المنهج العلمى الصحيح، ومع دليل الآثار فى إثبات وجود الله الذى ينبغى تقديمه على الدليل الأنطولوجى، على غير ما يرى كل من القديس أوغسطين، والقديس أنسلم وديكارت وابن سينا وغيرهم، فمسئولية القلب والعقل فى المعرفة تأتى فى الدرجة الثانية بعد مسئولية الحواس.. إذ الحواس هى الركائز الأولى للمعرفة، ويأتى العقل بعد ذلك ليقوم بعمليات الموازنة والتحليل والكشف عن العلل والأسباب والقوانين.. وهكذا لايمكننا الكشف عن قوانين سير الواقع، إلا إذا احتككنا بهذا الواقع

وبظواهره وعانينا التجارب والملاحظة ـ لهذه الظواهر فى واقعه الحى.. وقد ذكرنا أن هذا الأسلوب هو عكس سير الخط والمنهج العلمى عند القدماء.

ولابد أن نشير هنا إلى تفسير جديد لذكر الله عز وجل عن الخلق بالحق، إذ أنه خلق عضوى يقوم على تخطيط محكم متكامل على الرغم من خلقه فى ستة أيام.. ونحن نعلم أن اليوم عند الله سبحانه وتعالى يرد فى القرآن الكرين بأعداد مختلفه فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى : ﴿... وإن يوماً عند ربك كألف سنةٍ مما تعدون﴾[47] وكذلك هناك يوم آخر مقداره خمسون ألف سنة مما نعرفه لقوله تعالى ﴿ .. فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنةٍ ﴾[48] وقد ورد أيضاً فى موضع آخر تحديد هذه الأيام بأيام الأسبوع المعهودة، فلعل هذه مقاييس نسبية يبين بها الحق تعالى مقدار علمه وعظمته اللانهائية، و لم يكن من العسير عليه عز وجل أن يخلق العالم دفعة واحدة فى غاية الكمال ودقة النظام بل إن النص القرآنى أراد أن يعطى للبشر مفهوماً زمانيا يتفق مع عقليتهم المنطقية وينسجم مع قوله تعالى ﴿... مَّا ترى فى خلق الرحمن من تفاوتٍ ..﴾[49] والمقصود هنا، أن الخلق بالحق لم يكن تراكمياً، وأن الزمان هنا أمر نسبى رمزى لكي تكتمل صورة الخلق إنسانياً فى الأذهان .

وإذن فهذا الكون هو الحيوان الكبير كما يسميه الفلاسفة أى أنه وجود عضوى متكامل نستطيع أن نحدسه فى نظرة شمولية عقلية واحدة، وكل شئ فيه بحساب ، وقد جاء فى الذكر الحكيم ﴿لا الشمس ينبغى لها أن تُدرك القمر ولا الليل سابق النهار. وكلٌّ فى فلكٍ يسبحون﴾[50]

وهذا يعنى أن هناك ميزاناً دقيقاً فى الكون نفسه لايسمح بالاحتمال بل بالدقة المطلقة للكون الشامل، أما الاحتمال ــ كما سنرى فيما بعد ــ فهو ينصب على أساليب البحث ، وليس على موضوعاته، أى الكون العظيم .

ومع هذه الأفكار المطلقة عن كمال الخلق فى الكون تبطـل أكثر الأفكـار الجيولوجية التى تمتلئ بها أبحاث ماقبل التـاريخ أى الأزمنـة الجيولوجيـة المختلفـة التى ترك أمرها للصدفة البحتة، ولعوامل التغير الطبيعية بدون تدخل ا لله فى فعل هذا الكون العظيم وتطوره .

ثانيـا: العلم عنـد الغـزالى

لما كان المسلمون قد خاضوا فى سـائر ميـادين البحـث العلمـى سـواء مـا يتعلق منها بالعقائد أو بالفروع أو بعلوم التسخير أو بالفنون المختلفة التـى بـرع فيها نظار العلـم وأهـل الفنـون والصناعـات التـى عرفـت وزاعـت فـى عصـور الإسلام الزاهرة.. لهذا فإنه قد تكونـت عنـد مفكـرى الإسـلام حصيلـة منهجيـة كبيرة عن مفاهيم كبيرة عن مفاهيم العلـوم المختلفـة ومناهجهـا.. وقـد سبقت الإشارة إلى قسم من هذه النظرة التى تنصب على تناول موضوع العلم فى ذاتـه وهى الخاصة بتصنيفات العلوم عند المسلمين .. وسـنحاول فـى هـذه الفقـرة أن نستكمل ما بدأنا به الكلام عن حقيقـة العلـم وأقسـامه ولاسيما عنـد الغـزالى. ذلك لأن الغزالى فى "إحيائه" قد جمع معظم ما قيل من آراء حول العلم ومنهجه إلى عصره .. وقد خصـص جـزءاً مـن "إحيـاء علـوم الديـن للكـلام عـن العلـم وأقسامه وفضائلة .. فضلاً عن اقتنـاع المسـلمين بآرائـه سـواء فـى العلـم أو فـى التربية .. هذا بالإضافة إلى أن منهجه فـى العلـم يُعـد المقدمـة أو المدخـل الـذى لاغنى عنه فى دراسة العلوم وجملة الصنائع فى الإسلام سواء كانت دينية أو غير دينية إلى نهاية عصره . وهـذا هـو السـبب الـذى مـن أجلـه أفردنـا هـذا الجـزء المستقل من البحث لتناول موضوع العلـم وتصنيفاتـه وتعريفاتـه ومناهجـه عنـد الغزالى بصفة خاصة .

وقبل أن نخوض فى تعريفات الغزالى للعلم وهى كما ذكرنا تعبر عن آراء معظم علماء المسلمين فى هذا المجال ينبغى أن نشير فى بداية الأمر إلى أن للغزالى فى العلم منهجين وليس منهجاً واحداً محدوداً كما قد يتراء لأذهان بعض مؤرخى مذهبه .

أما المنهج الأول فهو يذهب فيه إلى القول بأن العلم ينصب على ظاهر الأشياء ويبدأ بالمحسوس عن طريق التجربة والاستقراء. ثم تخضع حصيلة هذه التجربة لاستنباط العقل فتنشأ المعارف والبراهين على صحة الأقوال والقضايا.

ويبقى المنهج الثانى وهو طريق العلم الباطن.. أى طريق الصوفية الذى يتلقى فيه الصوفية العلم عن طريق الذوق أو الإلهام الباطنى أو التنوير. وإذا كان الغزالى قد أشار إلى هذين النوعين من العلم فى إحياء علوم الدين أى إلى علم الظاهر وعلم الباطن(٥١) "أى علوم التصوف إلا أنه خصص كتابه "المنقذ من الضلال" لكى يمضى فيه بتجربة علم الباطن .. فلم يلبث أن انخرط فى سلك الصوفية وهجر تدريس العلوم الشرعية وغيرها فى المدرسة النظامية وبدأت لديه مسيرة الشك.. فشك فى حاكم الحس.. وانتقل إلى حاكم العقل لكى يستبعده أيضاً وانتهى إلى مثل ما انتهى إليه ديكارت فيما بعده من أنه ربما كان هناك شيطان ماكر يريه الحق باطلاً والباطل حقاً .. ولما كان طلبه هو أن يصل إلى اليقين العقلى وإلى أكثر العلوم يقيناً، لهذا فقد تناول بالهدم العلوم المتعارفة فى عصره وانتقد موضوعاتها وشك فى جدواها.. ولاح له أنه قد فشل فى بلوغ مرتبة اليقين المعرفى بالنسبة لعلوم عصره ولمدارج المعرفة وأدواتها المعروفة، غير الحدس والإلهام.. ومن ثم فقد تفرد لديه العلم الباطن على أنه العلم الوحيد الذى ينبغى على المسلمين والصوفية منهم بوجه خاص ومريديهم أن يطلبوه.

ولكن موقف الغزالى هذا من العلم كما سبق أن ذكرنا كان موقفاً متعثراً وجزئياً .. لأنه قد آمن فيه بالعلم الباطن وحده .. وهذا نسق خاص من أنساق العلم يختص به أهل العرفان من الصوفية وأصحاب الطرق. ويبقى كما قلنا موقف الغزالى من العلم كما عرضه فى إحياء علوم الدين .. ويُعتبر ما فيه من آراء معبراً عن علوم الظاهر سواء فى مجال الشريعة أو فى غيرها من غير علوم الحقيقة .

فما معنى العلم عند الغزالى وعند المسلمين بصفة عامة ؟

يقول الغزالى فى كتاب العلم..[٥٢] وهو من جملة أجزاء الإحياء .. بأن العلم هو الغاية التى ينبغى الكشف عنها أولاً .. سواء كان هذا العلم موجها للعبادة أم لشئون الدنيا.. وكذلك أيضاً لكى يميز بين العلم النافع المندوب إليه، وبين العلم الضار الذى استعاذ منه النبى ﷺ فى الحديث الشريف :" اللهم نعوذ بك من علم لاينتفع به "[٥٣].

وأخيراً فان الهدف الأول للغزالى هو معرفة العلوم الدينية والشرعية.. إلا أنه كأهل عصره ممن هم على شاكلته يطلبون الحقيقة لذاتها.. "ولاينخدعون بلامع السراب.. ولايكتفون من العلم بالقشر دون اللباب" .

مفهوم العلم فى الإحياء :

ونجد الغزالى يربط بين تقسيمه للإحياء إلى أربعة أقسام هى : العبادات والعادات والمهلكات والمنجيات .. وبين تقسيم العلم إلى علم للمكاشفة وعلم للمعاملة .. ولما كان العلم الأول لايتم إلا بالرموز والإيحاء.. ومن ثم لاسبيل إلى تحريره فى الكتب لأن أحداً من الأنبياء أو الأولياء لم يتحدث فيه ولم يسجل عليه فيه ما يمكن أن ينقل إلينا عن طريق النظم والتأليف، إذ كل ما نطقوا به

يُعد من الشوارد المنبوذة واللمحات الغامضة .. لهذا بقى علم المعاملة .. وهو الذى يمكن فى مجاله التحرير والتدوين .. وهو المدار الذى يقوم عليه كتاب "الإحياء". وهذا العلم عند الغزالى ليس علماً نظرياً بحتاً إذ أن علم المعاملة بحسب رأى أهل العلم هو ما يطلب معه العمل به .

وينقسم علم المعاملة إلى ظاهر وباطن ..[٥٤] ويتعلق الظاهر من هذا العلم بأعمال الجوارح أى الحواس.. على حسب ماجاء فى ربع العادات.. وكذلك يدخل فى علم الظاهر ما يتعلق بأحوال المسلم وهو ما تناوله أيضاً بالبحث فى هذا الجزء من الإحياء ..

تبقى علوم الباطن وهى علوم تتعلق بأحوال القلب وأخلاق النفس. والغزالى كما ذكرنا يفرد لها حيزاً كبيراً فى الإحياء ويجعلها إلى جوار علوم الظاهر.. وبينما يقبل الاثنين معا أى علوم الظاهر وعلوم الباطن فى الإحياء ، نجده يرفض تماما علوم الظاهر ويشكك فيها حتى فى الرياضيات فى كتاب "المنقذ" ويكتفى بعلم الباطن وحده الذى هو منهج المعرفة الصوفية وصولاً إلى اليقين وتلمساً للطريق إلى ا لله .

وتنقسم علوم الباطن إلى أحوال وأخلاق مذمومة أثبتها فى ربع المهلكات.. وأحوال وأخلاق محمودة هى موضوع ربع المنجيات.. وهذه العلوم يستفيد منها الإنسان فى سلوكه الدنيوى والأخروى حيث هى سبيل النجاة فى الآخرة .

أما عن العلم وفضله ورفعة أهل العلم والتعلم فإن الغزالى يورد شواهد كثيرة من العقل والنقل على بيان فضل العلم وأهله ومنها آيات قرآنية .. وأحاديث نبوية.. وأهم هذه الأحاديث هو الذى يقول فيه الرسول الكريم ﷺ:

(العلماء ورثة الأنبياء)..[٥٥] ذلك أن مرتبة العلم ترقى فى الشرف على مرتبة الشهادة .. ولايرقى فوقها إلا النبوة .

ويورد الغزالى بعض الشواهد العقلية التى تؤكد على أن العلم فضيلة فى ذاته وأنه أصل السعادة فى الدنيا وفى الآخرة.. لدرجة أن أغبياء الترك وأجلاف العرب طباعهم مجبولة على توقير شيوخهم .. لاختصاص هؤلاء بمزيد من العلم مستفاد من التجربة .[٥٦]

ويذكر الغزالى أنه لما كان العلم ينطوى فى ذاته على أرفع معانى الشرف والفضيلة، لهذا تنافست الفرق وأصحاب النظر فى نسبة العلم إليهم دون غيرهم. فالمتكلمون يرون أن العلم فى مضمونه الحقيقى هو علم الكلام الذى اشتهروا به.. بينما يتصدى لهم الفقهاء فيؤثرون أن يكون علم الفقه هو العلم الأوحد الجامع لبيان فضل العلم وأهله .. وعلى هذا النحو يمضى أهل الحديث فيرون أن علم الحديث هو أول العلوم وأفضلها .. وكذلك يرى المفسرون لآيات الذكر أن علم تفسير القرآن هو العلم الأسمى .

ويستمر الغزالى فى معالجة موضوع المنافسة بين أهل العلم وأصحاب الفرق من حيث تمسك كل منهم بأنه هو صاحب العلم الأسمى فيقول إن المقصود بالعلم هو ذلك العلم بالأصول الخمسة الواجبة على كل مسلم (الشهادة ـ الصلاة ــ الصوم ــ الزكاة ــ الحج) وهى أركان الإسلام التى يجب أن يسبق العلم بها كل العلوم .. ثم ينبغى على كل مسلم بعد الإيمان بها العلم بكيفية العمل ابتداء منها والالتزام بها .

وهذا العلم الذى هو متواتر الوجوب على كل المسلمين .. هو المشار إليه فى الحديث النبوى الشريف: "طلب العلم فريضة على كل مسلم".[٥٧]

وإذا كان الغزالى قد قصر العلم الواجب على المسلمين اتباعه بعلوم العقيدة فحسب.. إلا أن هناك أموراً نص عليها القرآن وهى تؤلف فيما بينها الشواهد والأدلة على إثبات وجود الله وترسيخ قدرة الخالق وعظيم مخلوقاته فى نفوسنا.. وهى تستند إلى هذه الأوامر التى يدعونا الله فيها إلى التفكير فى خلقه والتأمل فى كونه العظيم.. يقول تعالى :﴿الذى خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوتٍ فارجع البصر هل ترى من فطورٍ . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾(٥٨). وهذه الآيات تدفعنا إلى مزيد من النظر والعلم لمعرفة حقائق الكون وعجائب الفلك، وأسرار الطبيعة، وظواهرها . وكل هذه أمور تدخل فى نطاق علوم التسيير التى هى على حد وصف الغزالى لاتكون علوماً منبثقة عن صلب العقائد الخمس.. ومع هذا فإن جملة من بين أهل النظر يرون أنه يجب طلب هذه العلوم التى تنير عقولنا بالكشف عن مخلوقات الله وخلقه العظيم بوصفها من فروض الكفاية فهذه علوم يطالب المسلم بها لمساندة إيمانه القوى بما يتكشف له كل يوم من حقائق الصنع الإلهى فى إبداع الكون .

ولعل طلب العلم فى الأثر المشهور (أطلبوا العلم ولو فى الصين)(٥٩) لايقصد به طلب العلوم الدينية فحسب، بل المطلوب من هذا هو الأمر بطلب مطلق العلم.. أى العلم بحقائق الكون فى أبعد آفاق المعمور .. حتى ولو كان فى الصين . وهذا يتفق مع حث الإسلام على العلم وطلب الاستزادة منه .

فكأن المسلمين الأوائل قبل الغزالى قد فطنوا إلى أن ثمة علوماً من علوم الأوائل غير علوم العقيدة ينبغى توجيه النظر إليها تمسكاً برفعة وسمو العلم المنصب على حقائق الكون ومظاهره .

ويقسم الغزالى العلوم عدة تقسيمات فى الإحياء فيقول إن العلوم تنقسم إلى علوم شرعية وأخرى دنيوية ... ولكل قسم منهما قسمان: علوم محمودة .. وأخرى غير محمودة .

أما العلوم الشرعية فإن مصدرها الوحى والنبوة وتعتبر كلها علوماً محمودة وقد يلتبس بها ما يظن أنها شرعية فتكون فى هذه الحالة علوما مذمومة .

وتنقسم العلوم الشرعية المحمودة إلى أربعة أقسام :[٦٠]

١ ـ الأصول : وهى الكتاب والسنة والإجماع من حيث أنه يدل على السنة وأقوال الصحابة كشهود على الوحى والتنزيل .

٢ ـ الفروع : وهى ما يفهم من معانى الأصول السابقة عن طريق العقل وتكون على ضربين :

(أ) فقه : وهو ما ورد بكتب الفقهاء أو كما يطلق عليهم علماء الدنيا .

(ب) علم أحوال القلوب : وهو علم التصوف .

٣ ـ أما المقدمات التى لاغنى عنها لهذه العلوم سواء كانت أصولاً أو فروعاً .. فهى بمثابة الآلات التى تعين على الفهم كاللغة والنحو والكتابة. والغزالى يورد هذه العلوم فى نطاق علوم الشرع رغم أنها ليست علوما شرعية فى ذاتها .. إلا أنه يجب الخوض فيها حين الكلام عن الشرع وإثباته وفهمه وتدوينه.

٤ ـ المتممات : وهى كعلم القراءات ومخارج الحروف وما يتعلق بمعانى الأصول كعلم التفسير وعلم أصول الفقه والعلم بالرجال وأسمائهم

وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم. ويلاحظ أن الغزالى لم يذكر علم المنطق كأداة من الأدوات الضرورية فى الفهم كاللغة والنحو . وكذلك لم يتكلم عن الاجتهاد بالرأى أو القياس فى الفروع وربما أرجع النظر فى القياس إلى علم أصول الفقه .

أما العلوم الغير شرعية .. فمنها علوم محمودة ترتبط بأمور الدنيا وأحوالها مثل الطب والحساب وأصول الفلاحة والحياكة والسياسة.. الخ ومنها علوم مذمومة كالسحر والطلسمات والشعوذة.. ومنها ما هو مباح كالأشعار وتواريخ الأخبار .. أى الشعر وعلم التاريخ بصفة عامة.

وإذا كان الغزالى لم يذكر علم الكلام والفلسفة ضمن العلوم السابقة فذلك لأن ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة النافعة موجود فى القرآن الكريم ، وما خرج عن ذلك فهو محاولة مذمومة ، ويعتبر من البدع .. لكن يستدرك الغزالى قائلاً إنه حينما ظهرت البدع فى الإسلام، أصبح علم الكلام المدافع عن العقيدة من العلوم المأذونة أى من تلك العلوم المفروضة فرض كفاية. أما الفلسفة فهى فى نظر الغزالى ليست علماً بذاتها.. وهى تشتمل على أربعة أجزاء :

أولها : الهندسة والحساب وهما من العلوم المباحة .

وثانيها: المنطق الذى يبحث عن الدليل وشروطه والحد وشروطه وهذان مبحثان يدخلان فى علم الكلام .

وثالثها: الإلهيات: وهى البحث عن ذات الله تعالى وصفاته، ويدخل هذا المبحث أيضاً فى علم الكلام و لم ينفرد فيه الفلاسفة بنمط مستقل من العلم، ويرى الغزالى أن بعض الفلاسفة قد انفرد فيه بمذاهب بعضها كفر

وبعضها بدعة وقد فصل القول فى هذه المسائل فى كتابه تهافت الفلاسفة .

ورابعها : الطبيعيات : ويرى الغزالى أن بعض ما ورد فى الطبيعيات عند الفلاسفة مخالف للشرع لأنه ينكر الحدوث ويقول بقدم العالم والحركة.

وعلى هذا النحو يذهب الغزالى إلى أن العلم الطبيعى لايعتبر علما يندرج فى أقسام العلوم المقبولة ، وأما البعض الآخر من الطبيعيات فهى عبارة عن بحث فى صفات الأجسام وخواصها وهذا من العلوم المباحة، ومن ثم فإنه بعد هذا الحذف من موضوعات الفلسفة المعروفة لن يبق لها أى موضوع تبحث فيه ولذلك قال الغزالى بإبطال الفلسفة وفساد منتحليها .

ومن ناحية أخرى يربط الغزالى بحاجة المجتمع إليه، وعلى هذا النحو يرى أن لكل علم حدا إذا بلغه وأوفى حاجة المجتمع فيه يكون قد وصل بهذا إلى حد الكفاية الشرعية، أما التعمق فى البحث والنظر فى بعض العلوم كالطب والحساب فهو من باب الفضيلة بينما يكون البحث فى علوم أخرى أمراً مذموماً مثل علوم السحر والعرافة ، وغيرها وبذلك لايذم العلم أو يمدح فى ذاته بل يأتى الذم والمدح من حيث مدى تناول أهل العصر له وحاجتهم إليه وكيفية ذلك التناول، أى من خلال طريق البحث فيه فإذا وجد العلم من أجل الإضرار بالإنسان أصبح مذموما أما إذا كان من أجل منفعته فإنه يكون محموداً.

وهكذا جعل الغزالى التبحر فى بعض العلوم العملية النافعة كالطب والحساب من باب الفضيلة وهو أمر يقوم عليه رقى المجتمعات وسعادة البشر، بحيث يرتبط تقدم البشرية دائما بوجود بعض العلماء الأفذاذ الذين أثروا المباحث العلمية ووصلوا إلى اكتشافات علمية لامعة فى أحد فروع العلم التى أشرنا إليها . وقد نبه القرآ الكريم على ذلك فى قوله تعالى ﴿يا معشر الجن

والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض ، فانفذوا لاتنفذون إلا بسلطان﴾[٦١] ويتضح إذن أن الاتجاه الغالب فى توصيف العلم عند الغزالى هو أقرب إلى ربطه بالعمل فلم يترك أى أثر يشير إلى أهمية ارتباط العمل بالعلم إلا وأورده وهو يستند فى ذلك إلى قول رسول الله ﷺ "لايكون المرء عالماً، حتى يكون بعلمه عاملاً "[٦٢].

وكذلك ما روى عن عائشة رضى الله عنها حين قالت كان رسول الله ﷺ " يحدثنا ونحدثه، فإذا حضرت الصلاة فكأنه لم يعرفنا و لم نعرفه " ويشير هذا الحديث الأخير إلى مقدار انهماكه عليه الصلاة والسلام فى العمل بأركان الإسلام .

وإذا كان الفقهاء قد اهتموا بربط علوم الشريعة بالعمل كشواهد وأمثلة على القواعد الشرعية ، فإننا نجد أيضا الصوفية يتمسكون بربط النظر بالعمل فى علوم السلوك الروحى عندهم.[٦٣]

وهكذا نرى أن نظرة الغزالى إلى العلم تخضع فى مضمونها لمتطلبات العلوم الشرعية ، لأن علماء المسلمين بصفة عامة لايقبلون أى علم لايكون وراءه عمل فالعلم النظرى وحده لايستحق أن تكون له صفة العلم، إذ العلم الكامل هو المرتبط بالمنفعة وبالعمل أى بالسلوك ، وهذا الاتجاه فى فهم العلم يتفق مع ماورد فى القرآن من تصوير للعلوم الدخيلة مثل الفلك والحساب ويقول القرآن ﴿يسألونك عن الأهلة ، قُل هى مواقيت للناس والحج ﴾[٦٤] وهذه ليست إجابة علمية شافية تفصح عن دراسة علمية للسماء وأفلاكها ونجومها بقدر ما هى إجابة جزئية تعرّف الأهلة بوظائفها التى من بينها الاستفادة منها فى مواقيت الصلاة والحج والصوم .. الخ .

وهكذا فإن هذه المعرفة لايمكن أن تكون معرفة كلية شاملة بل هى معرفة نفعية وفرق ما بين العلم النظرى الخالص والعلم العملى القائم على المنفعة . ويخطئ من يظن أن القرآن الكريم قد أُوحى به لكى يكون دستورا شاملاً للعلم وللعلماء، إذ أن الله سبحانه وتعالى الذى من صفاته العلم المحيط إذا أراد أن يخرج للناس سفراً فى العلم الكامل بالكون فإنه سيكون كتاباً كاملاً توضع فيه جميع التساؤلات عن العلم موضع التنفيذ بحيث يكف العقل بعد ذلك عن الكشف والإبداع والتقدم فى مجال العلم ولكن الله سبحانه وتعالى استخلف الإنسان على الأرض لكى ينظر ويتأمل ويعمل ويكشف بالتدريج موضع أقدامه فتتكون لديه بإلهام إلهى حصيلة علم متدرج يرتبط بقدراته التاريخية وبفهمه المتطور عبر الزمان، ولهذا جاءت الآيات المتشابهة التى قد يعجز الإنسان فى عصر من العصور عن الغوص فى معانيها الحقيقية ثم تتكشف له معانيها فى عصور تالية حسب تقدم العلم والحضارة ويبقى القرآن كنصوص إلهية تحفزنا على مزيد من النظر والتقدم فى مجال الكشف، وفى طريق العلم ، ولهذا فقد جاء الذكر الحكيم مليئاً بالأمثلة والشواهد التى لاتعد أبواباً كاملة فى العلم ، بقدر ما هى أيات توقظ النفس وتحفزها على المزيد من التأمل .

آداب المتعلم والمعلم :

بقى أن نشير الى باب هام من أبواب العلم عند الغزالى وهو أكثر اتصالاً بعلوم التربية منه بالعلم ومناهج البحث فيه، ويعتبر ما أورده الغزالى بهذا الصدد دستوراً صالحاً لأن يكون ميثاق شرف للمتعلمين والمعلمين فى كل زمان ومكان وخاصة فى البلاد الإسلامية فلقد أورد الغزالى عشر جمل خاصة بالمتعلم وآدابه على النحو التالى :[٦٥]

أ ـ آداب المتعلـم :

١ ـ الوظيفة الأولى: للمتعلم تقديم طهارة النفس على رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف، إذ العلم عبادة القلب وصلاة السر وقربة الباطن إلى الله تعالى.

٢ ـ الوظيفة الثانية : أن يُقلل المتعلـم مـن علائقـه الدنيويـة ، ذلـك أن العلائـق شاغلة وصارفة له عـن العلـم، لأنـه إذا توزعـت الفكـرة قصـرت عـن درك الحقـائق، وقـد قـال الله تعـالى ﴿ مـا جعـل الله لرجـل مـن قلبـين فـى جوفه﴾.[٦٦]

٣ ـ الوظيفة الثالثة : ألا يتكبر المتعلم ولا يتأبى على المعلم ، بل يلقى إليـه زمام أمره بالكلية ويذعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق، وقد قال ﷺ "ليس من أخلاق المؤمن الملق إلا فى طلب العلم" [٦٧] وكذلك فإن العلم لاينال إلا بالتواضع وإلقاء السمع، يقول الله تعالى ﴿إن فى ذلـك لذكرى لمن كان له قلبٌ أو ألقى السـمع وهـو شـهيد﴾[٦٨] وكذلـك فمـن الآداب الواجب اتباعها بين المعلم والمتعلم ما ورد فى قصة الخضـر وموسى عليهما السلام، إذ شرط عليه الخضر السكوت والتسليم حتى يعلم منه أمـراً جديداً فقال الخضر: ﴿..فإن اتبعتنى فلا تسألنى عن شيءٍ حتى أحـدث لـك منه ذكراً ﴾[٦٩]

٤ ـ الوظيفة الرابعة : ضرورة عدم الخوض فى العلم فى مبدأ الأمر فـى مسـائل الخلاف بين الناس أى اختلاف الآراء فى موضوع العلم سواء كان ذلك فى علوم الدنيا أو علوم الآخرة، ومعنـى هـذا أن المعلـم ينبغـى عليـه فـى بداية خوضه فى علم ما أن يشرح للمتعلـم أولاً الأصـول والمبـادئ العامـة المتفـق عليها فى هذا العلم ثم يـدرج ـــ بعـد أن يستقر العلـم بمقدماتـه فـى ذهـن

المتعلـم ــ إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين الناس فى مسائلة ذلك أنـه إذا بدئ بالخلافيات، فإن ذلك يدهـش عقـل الطـالب ويحير ذهنـه ويفـتر رأيـه وييئسه عن الإدراك والإطلاع وهذا طريق مذموم فى العلم، وحتى إذا كـان للمعلم رأى أو مذهب خاص فى العلم فعليه ــ أى المعلم ــ أن يرجئ القول فيه إلى أن ترسخ فى ذهن المتعلمين مبادئ هذا العلم المتفق عليهـا أولا حتـى ولو خالفت مذهبه .

٥ ــ الوظيفة الخامسة : ألايدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة ولانوعـا مـن أنواعه، إلا وينظر فيه نظراً يطلع به علـى مقصـده وغايتـه.. ثـم إن سـاعده العمر طلب التبحر فيه، وإلا اشتغل بالأهم منه واستوفاه وتطرف مـن البقيـة أى أخذ من كل علم طرفاً منه، فإن العلوم على حـد قـول الغـزالى متعاونـه وبعضها مرتبط ببعض، وهذه نظـرة شمولية للعلـم، ويذهـب الغـزالى إلى أن الناس أعداء ما جهلوا ، ولهذا فلابـد مـن أن يتزود المتعلـم بأكـبر قـدر مـن العلوم المباحة .

٦ ــ الوظيفة السادسة: وهذه الوظيفة مرتبطة بسابقتها ، فيرى الغزالى أنـه علـى المتعلم ألا يخوض فى فن من فنون العلـم دفعـة واحـدة، بـل يراعـى الـترتيب ويبدأ بالأهم، فإن العصر إذا كان لايتسع لجميع العلوم غالباً فالحزم أن يأخذ من كل شئ أحسنه .. فينصرف بصفة خاصة إلى استكمال أشـرف العلـوم وهو علم الآخره ويعنى به علم المعاملـة والمكاشـفة فغايـة المعاملـة المكاشـفة وغاية المكاشفة معرفة الله تعالى، وهو فى نهاية الأمر يقـين وهـو ثمـرة نـور يقذفه الله تعالى فى قلب عبد طهّر بالمجاهدة باطنه، وعلى الجملة فإن أشرف العلوم وغايتها الخوف من الله عز وجل ، وهو بحر لايـدرك منتهـى غـوره، وأقصى درجات البشر فيه رتبة الأنبياء ثم الأولياء .

٧ ـ الوظيفة السابعة : على المتعلم ألا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله، ذلك أن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى البعض الآخر، والموفق من راعى ذلك الترتيب والتدريج قال الله تعالى ﴿الذين أتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته﴾ (٧٠) أى لايجاوزون فنا حتى يحكموه علما وعملا.

وهذه الوظيفة للعلم إنما يقصد بها الغزالى ما نسميه بتصنيف العلوم، أى يجب أن نضع منهجاً لتصنيف العلوم، يبين مدى ارتباط بعضها بالبعض الآخر والعلاقات الحالة فيما بينها على ضوء أساس التصنيف الذى تترتب وفقاً له كما سبقت الإشارة فى كلامنا عن تصنيف العلوم بعامه .

٨ ـ الوظيفة الثامنة : أن يعرف المتعلم السبب الذى به يدرك أشرف العلوم وأن ذلك يراد به شيئان أحدهما شرف الثمرة، والآخر وثاقة الدليل وقوته وذلك مثل علم الدين وعلم الطب، فثمرة العلم الأول هى الحياة الأبدية ، وثمرة الآخر هى الحياة الفانية، فيكون علم الدين إذن أشرف من علم الطب، وكذلك مثل علم الحساب وعلم النجوم، فإن علم الحساب أشرف من علم النجوم لوثاقة أدلته وقوتها، وأما نسبة الحساب إلى الطب فإنها تشير إلى أن الطب أشرف من الحساب باعتبار ثمرته، والحساب أشرف من الطب باعتبار أدلته ، ولما كانت ملاحظة الثمرة أولى ، لذلك كان الطب أشرف من الحساب من حيث الثمرة، وإن كان أكثره بالتخمين ، وهكذا يتبين لنا أن أشرف العلوم العلم بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله والعلم بالطريق الموصل إلى هذه العلوم فعلى المتعلم إذن ألا يرغب إلا فيه ، ولايحرص إلا عليه .

٩ ــ الوظيفة التاسعة: أن يكون قصد المتعلم فى حياته تحلية الباطن وتجميله بالفضيلة وفى المآل البعيد القرب من الله سبحانه وتعالى والترقى إلى جوار الملأ الأعلى من الملائكة والمقربين، وألا يقصد به الرياسة والمال والجاه، ومجاراة السفهاء، ومباهاة الأقران، وعلم الآخرة هو لامحالة الأقرب إلى هذا المقصود ومع ذلك فلا ينبغى على المتعلم أن يحقّر العلوم الأخرى كعلم الفتاوى وعلم النحو واللغة المتعلقين بالكتاب والسنة وغيرها مما ذكرناه فى المقدمات والمتممات من ضروب العلوم التى هى فرض كفاية .

١٠ــ الوظيفة العاشرة: أن يعلم المتعلم نسبة العلوم إلى المقصد كما يؤثر الرفيع القريب على البعيد والمهم، والمهم على غيره، ومعنى المهم ما يهمك ولا يهمك إلا شأنك فى الدنيا والآخرة، فإذا لم يمكنك الجمع بين ملاذ الدنيا ونعيم الآخرة، كما نطق به القرآن وشهد له من نور البصائر مايجرى مجرى العيان، فالأهم ما يبقى أبد الآباد، وعند ذلك تصير الدنيا منزلاً والبدن مركباً والاعمال سعياً إلى المقصد، ولامقصد إلا لقاء الله تعالى ففيه النعيم كله، وإن كان لايعرف لهذا العم قدره إلا الأقلون .

ب ــ آداب المعلم :

أما وظائف المرشد الملعم فهى ثمانية وظائف ، وقد وصف الله العلماء والمعلمين بأوصاف كثيرة فى القرآن ، يقول تعالى ﴿ .. يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات. ﴾[٧١] ويقول أيضاً ﴿... إنما يخشى الله من عباده العلماء ..﴾ [٧٢] ويرى الغزالى أن المشتغل بالتعليم إنما يتقلد أمراً عظيماً وخطراً جسيماً فليحفظ آدابه ووظائفه، وأولى هذه الوظائف للمعلم الشفقة على المتعلمين ، وأن يجريهم مجرى بيته يقول الرسول الكريم "إنما أنا لكم بمنزلة الوالد لولده"[٧٣] وكذلك فى كل الصفات الدنيوية والأخروية فلا يجب أن

يكون العلم والتعليم لطلب الدنيا والرياسة، فإن ذلك يخرج عن موجب قوله تعالى ﴿إنما المؤمنون إخوة...﴾(٧٤)

الوظيفة الثانية : أن يقتدى بصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام، فلا يطلب على إفادة العلم أجراً ولا يقصد به جزاءً ولا شكوراً بل يعلم لوجه الله تعالى، ولايرى لنفسه منه عليهم مصداقاً لقوله عز وجل ﴿ويا قوم لا أسألكم عليه مالاً إن أجرى على الله ..﴾(٧٥) ومن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مداسه بوجهه لينظفه فجعل المخدوم خادماً والخادم مخدوماً . وذلك هو الانتكاس على أم الرأس كما يقول الغزالى إذ أن المال وما فى الدنيا كلها هو خادم البدن والبدن مركب النفس ومطيتها والمخدوم هو العلم وبه شرف النفس.

الوظيفة الثالثة : ألا يدع المعلم من نصح المتعلم شيئاً ، وذلك بأن يمنعه من التصدى لرتبة قبل استحقاقها، والتشاغل بعلم خفى قبل الفراغ من الجلّى ، ثم ينبه على أن الغرض من طلب العلوم القرب إلى الله تعالى دون الرياسة والمباهاة والمنافسة .

الوظيفة الرابعة : وهى من دقائق صناعة التعليم: وهى ألا يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق إلا بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف، ويهيج الحرص على الإصرار إذ قيل "لو منع الناس عن فت البعر لفتوه، وقالوا ما نهينا عنه إلا وفيه شئ" أى أن كل ممنوع مرغوب فيه، وينبهك على هذا أيضاً قصة آدم وحواء وما نهيا عنه.(٧٦)

الوظيفة الخامسة: ينبغى على المعلم ألا يقبح فى نفس المتعلم العلوم التى وراءه كمعلم اللغة ، إذ من عادته تقبيح علم الفقه، ومعلم الفقه من عادته تقبيح

علم الحديث والتفسير، فهذه أمور من محض السماع ومن شأن العجائز ولانظر للعقل فيها. وكذلك نجد معلم الكلام ينفر من الفقه، فهذه وغيرها أخلاق مذمومة للمعلمين يجب أن يتجنبوها حتى يوسعوا آفاق العلوم على المتعلم.

الوظيفة السادسة: أن يقتصر المعلم بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فيميل عنه وينفر منه، يقول الرسول الكريم "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم"(٧٧) ، وكذلك فإنه على المعلم ألا يكتم علما نافعاً عن المتعلم، وإلا جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار.

الوظيفة السابعة: إن المتعلم القاصر ينبغي أن يلقى إليه الجلّى اللائق به، فيكون إلقاء العلم على الصغير بقدر عقله وعلى العامى بقدر ما يفهم وعلى الخواص بمستوى عقولهم، يقول الله عز وجل ﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها..﴾(٧٨)

الوظيفة الثامنة : أن يكون المعلم عاملاً بعلمه فلا يكذب قوله فعل ، لأن العلم يُدرك بالبصائر، والعمل يدرك بالأبصار أكثر ، فإذا خالف العمل العلم منع الرشد، وكل معلم يقول للناس لاتفعلوا شيئاً ما ثم يفعله هو كان ذلك مدعاة لأن يحرض الناس على تناول ما نهاهم عنه، واتهام المعلم بالكذب وفقدان ثقتهم به، قال الله تعالى ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم...﴾(٧٩)

ونجد فى الرسالة الصغيرة المعنونة باسم "أيها الولد" نصائح أخرى للمعلمين والمتعلمين، ومنها مثلاً ألا تقسوا فى إيذاء المتعلم كى لايصبح عدواً لك، وكذلك عدم الإشارة إلى مواضع أعلى فى العلم عما يدرسوه تخفى بيان

حقيقتها، فإنك كمعلم ستهمك المتعلمون بأنك تتعمد عدم شرح كل ما تعرف لهم وتحجب عنهم فوائد العلوم لنفسك ....الخ" .

هذه صورة من الصور التي يقدمها الغزالي للعلم وأقسامه وشرائطه وبيان ماهو شرعي من العلوم ومحمود ، وما هو غير شرعي، وصلة العلوم بعضها بالبعض الآخر، ومدى ارتباك العلم بالعمل ثم انتهى الغزالي من استعراضه هذا إلى إعطائنا منهجاً للتربية يستفيد منه كل من المعلم والمتعلم على السواء.

على أن تشعب أبحاث الغزالي في مجال العلم والتربية، وازدواجية المنهج كما ذكرنا ــ لم يؤثر في وضوح فهمه لقواعد المنهج العلمي وضوابطه التي عرفها المسلمون قبل عصره، ويمكن لنا أن نوجز نظرة الغزالي إلى قضية المنهج العلمي فيما يلي : -

أسس منهج البحث العلمي عند الغزالي :

هناك مناهج مختلفة اتبعها الغزالي واعتبرها موصلة للمعرفة، وهي المنهج الإستنباطي والمنهج الإستقرائي ، ومنهج القياس التمثيلي ويستعمل في علم أصول الفقه، ومنهج التفسير (معايير فهم النصوص) ويستعمل في الشرعيات. والمنهج السلوكي العملي الذي يتم بالمجاهدة وهو يؤدي إلى المعرفة الذوقية والكشفية.

١ ــ الاستنباط :

تناول الغزالي هذا المنهج في كتبه وخاصة كتاب "معيار العلم" و "محك النظر" وفي مقدمة كتابه (المستصفى) ، وقسم الغزالي الاستنباط إلى : -

أ ــ استنباط مباشر

وهو استنباط قضية من قضية أخرى.

ب ــ استنباط غير مباشر

وهو استنباط لقضية من مقدمتين ويسمى القيـاس . وهـذا القيـاس يختلـف عن القياس الفقهى .

وتعريف الاستنباط على هذا النحو عن الغزالى هو نفسه المراد عند تعريـف الاستدلال بصفة عامة فى المنطق الصورى.

ويقول الغزالى إن القياس يؤدى إلى معرفة يقينيه ، ويعتبر القيـاس الأنمـوذج الأمثل للحصول على المعرفة. وفائدة الاستنباط عند الغزالى هـو أنـه ينبنـى عليـه البرهان .

٢ ــ الاستقراء :

عرف الغزالى الاستقراء بأنه حكم من جزئيات كثيرة علـى جزئ واحـد. وقال إنه أقوى من التمثيل لأن التمثيل حكم من جزئ على جزئ واحد .

والاستقراء منه ما هو تام ، وما هو ناقص، يفيد الأول اليقين والثانى يفيـد الظن .

٣ ــ قياس التمثيل :

هو أن يوجد حكم فى جزئ معين واحـد فينقـل حكمـه إلى جـزئ آخـر يشابهه بوجه ما. لكن مشكلة قياس التمثيل هى أنـه ليس كـل شبه يـلزم عنـه المساواه فى الحكم فمثلاً : لايصح القول بأن الخمر حرام وعصير البرتقال يشـبه الخمر من حيث أنه (سائل مثلها) إذن عصير البرتقال حرام.

ففى قياس التمثيل يجوز نقل حكم الجزئ إلى جزئ آخر لاشتراكهما فى وصف ما . ولكن يكون الحكم واجباً فى قياس التمثيل ينبغى أن يستند إلى دليل يسمح بالمماثلة وهذا الدليل هو أساس علة التشابه أو المماثلة .

٤ ـ التجربة :

يعرف الغزالى التجربة بأنها أمور يقع التصديق بها من الحس باعتباره قياساً خفياً. والتجربة عبارة عن تكرار تلازم ظاهرتين مثلاً "النار والإحراق" .. وهذا التكرار يعرف بالحس فيحدث من هذا التكرار اعتقاد لاشك فيه . والغزالى يعتقد متفقاً فى ذلك مع الفلاسفة أن المعرفة التى تنبنى على التجربة معرفة يقينة.

والأمر الغريب أن الغزالى يعتبر المعرفة الناتجه عن التجربة يقينيه، ولكنه يعتبر المعرفة الناتجه عن الاستقراء ظنية، وليس هناك سبب حقيقى لهذه التفرقة لأنه ليس هنالك فرق حقيقى بين التجربة والاستقراء إلا أن يكون قصده من التجربة هو العمل التجريبى نفسه أى أن القيام بالتجربة المعملية، وإجراء الملاحظات والمشاهده وتسجيل النتائج استعداداً للوصول إلى القوانين أو النظريات التى هى الهدف من إجراء التجارب فيكون الاستقراء هو الإسم الكلى الدال على مجموع هذه العمليات ابتداء من الفروض، ومروراً بالتحقيق العلمى إيجاباً أو سلباً، ثم انتهاء بنتائج يقينيه، وبهذا تكون الإشارة بالتجربة إلى هذا الأسلوب المنهجى فى العلم هى إشارة جزئية إلى المنهج التجريبى الذى عماده الاستقراء .

ثالثا : تطور العلوم الطبيعية عند العرب :

لقد سبق أن استعرضنا العديد من المعانى الواردة فى آيات القرآن الكريم عن العلم.. ثم عرجنا إلى بيان رأى الغزالى فيه ومدى عنايته باستعراض الآداب

الواجب توافرها فى المعلم والمتعلم بوجه خاص.. وسنعرض فـى هـذا الموضـوع لصورة مختصرة عن تطور العلوم المنهجية عند المسلمين خـلال عصـور الحضـارة الإسلامية الزاهرة.. ذلك أنه لما كـان جمهـرة البـاحثين قـد أخرجـوا الكثـير مـن الدراسات حول نسبة المنهـج العلمـى المعـاصر وصحـة استمداده مـن مفكـرى المسلمين وعلمائهم.. لهذا فنحن نعتـبر أن هـذا الـرأى يعـد مـن ركـائز البحـث التاريخى فى فلسفة العلوم ومناهجها ليـس بصفـة إسـلامية فحسـب، بـل أيضـاً بصفه إنسانية عامة.[٨٠] ومن ثم فإنه يجدر بنـا أن نضـع وقـائع هـذه الدراسـات المنهجية فى وضعها التاريخى السليم. وهذا يقتضى ذكر السـابق قبـل اللاحـق.. فمنضى فى تسجيل وقائع المنهج العلمى عند المسلمين قبل أن نعرج على وليـده التاريخى وثمرة تطوره المنهجى .. وهو منهج العلم الحديث والمعاصر.

ويقتضى الأمر منا أن نعرض هذه المشكلة التاريخيـة فـى ثلاثـة اتجاهـات أو تيارات :ــ

التيار الأول :

هو الصورة التاريخية لتطور العلوم الطبيعية وغيرها عنـد العـرب والمسـلمين وهو ما عالجناه فى الفصول الثلاثة الأولى.

التيار الثانى :

يتعلق بحقيقة المنهج العلمى عند العرب على ضوء إسهامات المسـلمين فـى صنع هذا المنهج وهو ماخصصنا له الفصل الرابع.

أما التيار الثالث :

فهـو هـذه الإسهـامات .. وسنهتم بعرض نماذج منها فى صورها المختلفة من خلال تجارب العلماء الذين أسهموا فى تكوين المنهج ووضع قواعـده وذلك

ما سنعالجه فى الفصل الخامس من هذا الباب .

ونحن نعرف أن اليونانيين اعتقدوا أن علم الطبيعة ليس سوى نظرية فى المادة من حيث أن الحركة هى الفعل الأساسى للطبيعة . ويضع أرسطو المفهوم المعروف الذى يقضى بأن كل حركة هى ظهور عن كمون كما وصفها الإسلاميون أو أنها خروج من القوة إلى الفعل بتأثير شئ بالفعل ، أى أن الطبيعة كلها تنطوى على دوامة هائلة من المحركات والمتحركات إلى مالا نهاية، على أن الحركة استقلت الآت عن علم الطبيعة ، وأصبحت تدرس تحت اسم الميكانيكا والديناميكا اللتين ارتبطت مباحثهما بالحرارة، وكان العرب أكثر اقتراباً من هذا المفهوم الحديث لعلم الحركة .

ويذكر ابن خلدون فى مقدمته أن علم الطبيعة يبحث فى الأجسام من حيث الحركة والسكون، واقترب العرب أيضاً من علم الطبيعة الحديث فوضعوا أصول التجربة والملاحظة وأخذوا عن اليونان نظريات فى الطبيعة وفهموها جيدا وتوسعوا فيها وأضافوا إليها إضافات أصبحت أساساً لبحوث علم الطبيعة الحديث، واهتم العرب بمباحث الطبيعة على وجه العموم، ومن بينهم بوجه خاص فلاسفة الإسلام .

ولقد قام العرب بجهد مشكور فى مجال العلوم سواء كان منها مايختص بعلوم التسخير ، أو ما يختص بعلوم التدبير، وقد اتسمت أبحاث العرب بالاستناد إلى التجارب ونفى الخرافات، وسعة الاطلاع واستخدام مبدأ الملاحظة فى البحث والتنقيب وأخيراً الاستناد إلى مبدأ الموازنة بين النتائج .

وكان ابن حزم من أهم من هاجموا الخرافات والأوهام التى كانت شائعة بين العامة ولاسيما تلك الدعاوى التى كانوا يطلقونها بلا سند أو برهان ، وكيف أن الأفلاك والنجوم لها عقول تدبر بها وتسمع وترى، فأثبت ابن حزم

أن عوالم الكواكب والأفلاك لاتعقل أصلا ، وأن حركاتها على وتيرة واحدة، وأنها لاتشارك فى حياتنا ولاتأثير لها على أعمالنا، وقد وافقه فى رأيه هذا كل من الجاحظ وابن خلدون.

وقد طلب العرب على عكس الغربيين العلم النافع من غير المسلمين ، فنقل إليهم أبو الريحان البيرونى وغيره من خلال الرحلات علوم الهند والفرس واليونان وذلك رغبة فى تحية العلم وتطوره .

ومن مآثر العرب فى مجال التجارب أنهم سبقوا جاليلو فى إثبات سرعة سقوط الأجسام الخفيفة على عكس ما كان يراه أرسطو.

ومن أشهر تجارب الموازنة ما قام به ابن طفيل ت ٥٧١هـ من موازنة بين أنواع الحيوان كله سبق بها داروين فى العصر الحديث. وقد أثبت ابن طفيل أن الحياة الأولى نشأت نشوءاً طبيعياً تلقائياً وقطعت مراحل طويلة فى التطور مروراً من أرقى النبات إلى أرقى الحيوانات، والقارئ لرسائل "إخوان الصفا" يحس بأنهم كانوا على معرفة بمقولة التطور، وذلك حين كلامهم فى الرسائل عن علوم الحياة، فالحياة فى نظرهم تخضع لتطور مستمر من النبات إلى الحيوان ثم إلى الإنسان .

ودرس العرب الثقل النوعى للأجسام وتوصلوا إلى نسب حقيقية بين الوزن والمادة، وكان البيرونى والخازن من أوائل الذين بحثوا فى هذا المجال . وقد درسوا أيضاً الثقل النوعى للسوائل ، بالإضافة إلى الثقل النوعى للمعادن والحجارة كما ذكرنا، وهذا مجال يحتاج إلى آلات معقدة لم تكن موجودة بين أيديهم . وقد استخدم الرازى ميزاناً خاصاً سماه بالميزان الطبيعى، واخترع ابن الهيثم آلة خاصة لمعرفة الوزن النوعى لأى سائل، وشرح كثير من علماء المسلمين أسباب صعود مياه الفورات إلى أعلى ، وكيف تفور العين، وكيف

تصل مياهها إلى القلاع ورؤوس المنارات ، واستعمل بعض علماء العرب قانون أرشميدس فى معرفة نسبة الذهب إلى الفضة فى سبيكة ممزوجة منهما.

ولابن الهيثم كتاب اسمه " ميزان الحكمة" سبق فيه "تورشيلى " فى الكلام عن ظاهرة الضغط الجوى، وكذلك ظاهرة الجاذبية ، وقوانين الجذب ، وإيجاد العلاقة بين سرعة الجسم والمسافة التى يقطعها ، والزمن الذى يستغرقه ، وقال إن قوى التثاقل تتجه دائماً نحو مركز الأرض، ويكون بذلك قد وضع المقدمات الضرورية لصياغة قانون الجاذبية عند نيوتن.

ولقد فسر العرب الأصوات، فمنها الجهير والخفيف والحاد والغليظ ، وقالوا عن الصدى، أنه نتيجة انعكاس الهواء المتموج عندما يصدم جسماً عالياً، وعرف العرب كذلك الإبرة المغناطيسية، أى البوصلة ، واستخدموا خواص المغناطيس فى تحديد القبلة ومعرفة الجهات فى رحلاتهم البرية والبحرية، وعن طريقهم انتقلت البوصلة إلى أوروبا .

وكان لابن الهيثم والكندى وابن سينا أثرهم العميق فى مجال البصريات، فوضع ابن سينا ما يسمى بقانون البصر. وقام ابن الهيثم بتشريح العين وتفسير نظرية الضوء، وأثبت خطأ من يعتقد أن الإبصار يكون بخروج شعاع من البصر إلى المبصرات التى يلاقيها، ثم لم يلبث أن انتقد هذه النظرية وأثبت أن شبح الجسم الملون من الأشياء ينعكس على العين.

ويقول ابن الهيثم إن الأجسام التى تقبل الإضاءة هى الأجسام المصقولة غير الشفافة ويليها فى قبول ذلك الأجسام الخفيفة غير المصقولة. أما الأجسام الشفافة التى لاشئ فيها من الكثافة ، فهى لاتقبل الضوء. وقد تابعه ابن سينا فيما ذكر .

وتكلم ابن الهيثم أيضاً عن صحة البصر وأخطائه ، وامتزاج الألوان، وكان ذلك كله فى القرن الرابع الهجرى ولايزال لها أثرها العظيم إلى اليوم فى مجال البصريات، وقد نقلت معظم كتبه إلى العالم الأوروبى وحذقها علماء أوربا هى وكتب ابن سينا .

ولقد ذاعت آراء ابن الهيثم فى أوروبا عند "فيتلو الألمانى" الذى ألف كتاباً أسماه "المناظر" يبحث فى الضوء وانتشاره ، وفى تركيب العين ، وفى خداع النظر وفى انعكاس النور وأنواع المرايا. وكان لهذا الكتاب أثره فى تقدم العلوم الطبيعية والفلكية فى أوروبا ، فقد تأثر به "كبلر" الذى نظم حركات الأجرام السماوية على أساس علمى ، وخرج من هذا التنظيم بقوانين كبلر الثلاثة المعروفة .

أما أبو الريحان البيرونى فلم يكن فضله فى مجال الضوء فحسب، بل كان أيضاً فى مجال سرعة الصوت، فقد أثبت أن سرعة الضوء أعظم كثيراً من سرعة الصوت، هذا وسنحاول فى الفصل التالى إعطاء نماذج كاملة لبعض إسهامات المسلمين التجريبية والمنهجية فى العلوم .

الفصل الخامس

نماذج من إسهامات المسلمين المنهجية فى العلوم

لقد كان الغرب مؤمناً إلى زمن ليس ببعيد بأن علماءه المحدثين هم الذين أنجزوا وضع المنهج العلمى وخطواته.. وأعنى به منهج الاستقراء التجريبى.. فلقد ذهب المناطقة إلى أنهم كشفوا عن أصول هذا المنهج فيما يعرف بالاستقراء التام عند أرسطو.. ذلك النوع من الاستقراء الذى لايصلح كمنهج للكشف العلمى ، أى لتقدم العلوم.. وسنرى كيف أن الغرب بدا مزهواً بمنهج الكشف والاستقراء عند بيكون وبنظرياته المختلفة فى نقد مناهج الاستدلال العقلى.. وإقامة دعائم المعرفة الحسية التى هى من الدعامات الرئيسية للتجربة وقيام العلم التجريبى على وجه العموم .

ولقد رأينا كيف أن مسيرة المنهج التجريبى تستمر لتتبلور وتترابط حركاتها فى القرن التاسع عشر عند المناطقة الفرنسيين من أمثال كلود برنار، وميرسون، وبوانكاريه ، وباشلار من أساطين فلسفة العلم .

وتتبلور العناصر الرئيسية لتيار المنهج العلمى عند "جون استيوارت مل" الذى يعتبر ما قدمه بيكون وهيوم بالنسبة لمنهج العلم أصولاً لايمكن الاستغناء عنها لديه .

ولكننا نرى فيما بعد كيف أنه قد قام فريق من الفلاسفة بنقد منهج الاستقراء التقليدى .. ونذكر بصفة خاصة أصحاب الوضعية المنطقية الذين ذهبوا إلى أنه لايمكن لنا الوصول إلى نتائج حاسمة أو إلى قوانين ضرورية كنتيجة للاستقراء .. وذلك بسبب تدخل الاحتمال فى هذه النتائج.. فكل ما نتطلع إلى إحرازه .. أو يمكن الوصول إليه يقتصر على صيغة يمكن أن تخضع للتحقيق التجريبى إذا وضعت فى نفس الظروف المشابهة .

وإذا كنا نقدم هنا دراستنا فى المناهج الغربية لمبحث فى المناهج الإسلامية.. فإننا بذلك نتبع أسلوباً جديداً فى عرض هذه الوقائع العلمية بعد أن استقرت أصالة المنهج الإسلامى وسبقه فى الظهور على منهج العلم الغربى ولاسيما فى الفترة المعاصرة الأخيرة .

ونكون بهذا متفقين على ترتيب الحدوث الزمنى السابق وهو أن المنهج العلمى عند المسلمين يجب أن يؤرخ له قبل استعراض أى منهج للعلم عند الغربيين.. وعكس هذا المسار هو الذى اتبعناه فى مسيرة البحث الذى أمكننا خلاله نحو نصف قرن مضى أن نكتشف الأصول الإسلامية لمنهج العلوم ومباحثها.

وسنعطى فى هذه العجالة فكرة عامة عن نماذج مختارة توضح إلى أى حد أسهم المسلمون فى العلم ومنهجه .. وذلك فى مجال العلوم المختلفة:ـ

(١) فى مجال الكيمياء :

وقبل الولوج إلى منهج جابر بن حيان العلمى نعرج على آرائه حول ماهية العلم الصحيح ، فهو يقول: "إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم، ويجب أن

تعرف الباب من أوله إلى آخره، بجميع تنقيته وعلله، ثم تجرب ليكون فى التجربة كمال العلم " .

ويقول أيضا عن صدق الاستقراء "إنا نثبت فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه، أو قيل لنا ، أو قرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه" .

ومن الملاحظ مما سبق أن ابن حيان يرى أن التجربة هى التى توصل إلى العلم الصحيح، كما أنه يشير إلى أمانة الباحث وصدقه وهو يجرب ، وهذا من صميم الروح العلمية. بالإضافة إلى ذلك يشير ابن حيان إلى أهمية التثبت من المعلومات وما يبذل فى ذلك من جهد عظيم ، فهو يقول :" إتعب أولاً تعباً واحداً، واعلم فإنك لاتصل ، ثم تصل إلى ما تريد ".

أما خطوات المنهج العلمى عند ابن حيان فهى كالآتى: (٨١)

أ ـ دليل المجانسة (الأنموذج):

يسمى جابر بن حيان دليل "المجانسة " بالأنموذج ، لأنه يقوم على الاستدلال بنموذج جزئى على أنموذج جزئى آخر، أو الإستدلال بنماذج جزئية للتوصل إلى حكم كلى .

وقد تنبه جابر بن حيان هنا إلى قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين، ونادى بتطبيقه فى التجربة العلمية.. ولكن جابر بن حيان يرى أن صاحب الأنموذج لاينبغى له أن يدعى يقينية تجربته أو استدلاله ، إلا إذا كان مستنداً إلى الكم وهو نفس ما ذهب إليه الفقهاء فى عصره، مثل الإمام أبو حنيفة الذى ذهب إلى نفس الشئ .

ب ـ دلالة مجرى العادة :

العادة هى ما يستقر فى النفوس من الأمـور المتكـررة المعقولـة ، وقـد أقـام المتكلمون والفقهاء قياسهم على فكرة العـادة، بمعنـى أنهـم إذا شـاهدوا حادثـة تعقبها حادثة أخرى، حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثـة مـرة أخـرى، فـإن الحادثة الأخرى ستعقبها أو ستقترن بهـا. وهـذا مـا يقـوم علـى مجـرى العـادة والمشاهدة.

وقد ذهب علماء الفقه إلى أن هذا الدليل ليـس يقينيـاً، وتـابعهم جـابر بـن حيان فى ذلك حين ذهب إلى أن مجرى العادة دليل احتمـالى لايصـل إلى يقـين، لأن مافوق العادة ممكن، كما حدث حـين ألقـى بسيدنا إبراهيـم فـى النـار و لم يحترق جسده.(٨٢)

وقد لاحظ الدكتور زكى نجيب محمـود أن جـابر بـن حيـان سبق رجـال المنهج العلمى فى العصور الحديثة الذين أجمعوا منذ دافيـد هيـوم علـى احتماليـة البراهين المستمدة من مجرى العادة .(٨٣)

جـ ـ الاستدلال بالآثار :

إن ما يقصده جابر بن حيان بالآثار هو الدليـل النقلـى أو شـهادة الغـير أو السماع أو الرواية .. وقد اعتبر ابن حيان ذلك شهادة ظنية قد تقبل أو لاتقبـل، وأنكر على جالينوس استناده إلى أقوال الأجداد والآبـاء وعلـى أقـوال المنجمـين فيما يتعلق بالسماء والكواكب.

ويمكن توضيح فكرة جابر بن حيان عن الآثار بفكرته عن اليقين، فهو يرى أن هناك أوائل وثوانى فى العقل، والأوائل هى الأفكار التى لايمكن الشـك فيهـا ولاتطلب البرهنة عليها، أما الثوانى فيقام عليها الدليل.. والأوائل عند جـابر بـن

حيان هى الحدوس التى هى من فعل الأنبياء وخلفائهم من الأئمة ، ولهذا فإن الآثار طريق معرفى، إذا كانت عن طريق آل بيت النبى، وهنا تظهر النزعة الإسماعيلية عند جابر ابن حيان .

وبعد : فهذا عالم قد أخذت عليه تجاربه العلمية كل مأخذ، فتابع فى أبحاثه المنهج التجريبى ، وتبين له العديد من حقائق هذا المنهج. وهذا ما جعل د. زكى نجيب محمود يقول إن جابر بن حيان قد اتبع فى منهجه تلك الخطوات التى يتفق عليها معظم المشتغلين بالمنهج العلمى وهى:[٨٤]

أ ــ الفرض .

ب ــ الاستنباط.

جـ ــ التحقيق التجريبى.

وسوف نعود مرة أخرى لتناول هذا المنهج بالتفصيل فى نهاية هذا الفصل لأنه يُعتبر بصورته النموذجية عند "جابر بن حيان" مُمثلاً للصورة العامة للمنهج عند العلماء المسلمين .

(٢) فى مجال الطبيعيات

منهج البحث العلمى عند الحسن بن الهيثم (٣٥٤- ٤٣٠):

كان الحسن بن الهيثم أكبر عالم رياضى وطبيعى فى العصور الوسطى، ومازالت لآرائه ونظرياته فى الرياضة والبصريات مكانها إلى اليوم، فما هو المنهج الذى سار عليه الحسن بن الهيثم ؟

إن الإجابة الحاسمة على هذا السؤال هى أن ابن الهيثم استخدم المنهج الاسقرائى [٨٥] فهو يقول فى بحث عن كيفية الإبصار: "نبتدئ البحث باستقراء

الموجودات، ثم نترقى فى البحث والمقاييس على الترتيب مع انتقاء المقدمات والتحفظ فى النتائج، ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقرئه ونتصفحه، استعمال العدل لااتباع الهوى، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننقده طلب الحق لا الميل مع الآراء ، فعلنا ننتهى بهذا الطريق إلى الحق الذى يثلج الصدر" .

ويعلق الأستاذ مصطفى نظيف(٨٦) على هذا بأن ابن الهيثم جمع فى هذا القول بين كل من الاستقراء والقياس.. وحدد الشرطى الأساسى فى البحث العلمى، وهو طلب الحقيقة بدون تأثر برأى أو عاطفة سابقة .

كما يرى الأستاذ مصطفى نظيف أن ابن الهيثم فاق "فرنسيس بيكون" فى الأصالة والقدرة على فهم المنهج ..وقد استخدم ابن الهيثم المنهج الاستقرائى، فكان عليه أن يلجأ للتجربة، وقد سماها الاعتبار وسمى من يقوم بالتجربة المعتبر وأطلق على الإثبات والبرهنة بالتجربة اسم الإثبات بالاعتبار، وقد وردت لذلك أمثلة كثيرة فى كتاب ابن الهيثم : المناظر .

وكما استخدم ابن الهيثم الاستقراء، باستخدام التمثيل فى مواضع كثيرة من كتبه كما استخدم الاستنباط الرياضى .

ومن الملاحظ عندما نقرأ لابن الهيثم وهو يستعرض تجاربه أنه يستخدم تعبيرات أصول الفقه وطرائقه فهو يستعمل الاستقراء وقياس الشبه، ويستعمل كلمة المعنى كاستعمال "الشافعى" لها فى التعبير عن العلّة. ويكتفى بخصائص الشئ كلها أو أكثرها ويستعمل ما يستقرئه من سنن الله فى خلقه وهى من وجوه الإقناع القرآنى الباهرة، فظواهر الطبيعة عند ابن الهيثم خاضعة لمبدأ الحتمية العلمية وهى قوانين يكشفها الاستقراء الكامل .

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن ابن الهيثم قد استمد أصول منهجه من منهج المتكلمين والأصوليين من قبله، فقد تكوّن المنهج عندهم، ثم انتقل إلى ابن الهيثم وغيره من علماء المسلمين .

(٣) الطب والصيدلة :

أ ـ الطب :

لقد شهد الطب ازدهاراً على يد المسلمين ، وقد تجلى هذا الإزدهار لديهم فى أمرين، الأمر الأول البيمارستانات أو دور الإستشفاء التى انتشرت فى العالم الإسلامى، وفى مصر والشام على وجه الخصوص ، والأمر الثانى الأطباء أو النوابغ الطبية فى العالم الإسلامى.

وقد لمعت فى العالم الإسلامى أسماء معروفة لأطباء مسلمين كان لهم الدور الكبير فى ازدهار الطب، كما كانوا غاية فى الدقة لأنهم كانوا يعتمدون فى ذلك على تطبيق المنهج العلمى الصحيح. ومن هؤلاء العلماء ما يلى :

١ ـ أبو بكر الرازى (٢٤٠-٣٢٠هـ) (٨٦٤-٩٢٥م):

لقد أطلق المؤرخون الغربيون على أبى بكر لقب جالينوس العرب. وقد بلغ الرازى مبلغاً عالياً فى دراساته الفلسفية، كما أنه درس الكيمياء حتى انتصف عمره[٨٧]

وقد تعلم الرازى الطب فكان له من الفلسفة والكيمياء خاصة مؤهلان لبلوغ أعلى الدرجات فى الطب فى جميع العصور .

وقد وضع لنا الرازى كتابين غاية فى الأهمية وهما كتاب "الحاوى" وكتاب "المنصورى" لما لهما من أهمية قصوى فقد تعلمها أهل أوربا منذ القرن الثالث عشر للميلاد.

وقد برز فى كتاب المنصورى اهتمام الرازى بتشريح الجسم، والتشريح هو طريق الاستقراء لأعضاء الجسم وأوصافها ووظائفها. وتجلت فى كتاب "الحاوى" مشاهدات المؤلف وتجاربه فى مختلف الأغراض على الحيوان والملاحظات السريرية للمرضى ولفعل الأدوية فى الجسم يوما بعد يوم.

ومن الملاحظ أن الرازى قد توصل إلى أثر الموسيقى فى الشفاء، كما يعتبر أول من أجرى التجارب على القردة لتركيبها العضوى، ووضوح رد فعلها للتجربة. بالإضافة إلى أنه أول من استعمل الخيوط المصنوعة من أمعاء الحيوانات فى خياطة الجروح، إذ جرب تفاعلها الكيميائى مع الجسم وامتصاصه لها.

٢ ـ عبد اللطيف البغدادى (٥٥٧هـ - ٦٢٩هـ)[٨٨] :

يُعد من الأطباء الذين لهم دورهم فى استخدام المنهج العلمى فى مجال الطب، فهو صاحب تجارب خالدة الأثر فى الطب .

ومن الملاحظ أن البغدادى استطاع أن يصحح خطأ جالينوس والأطباء بعده، باستعمال المنهج الإسلامى، إذ تقلب فى البلاد، ونقب فى القبور يستقرىء ويشاهد وينوع التجارب ويستنبط منها.

بالإضافة إلى ذلك فقد أمعن (البغدادى) الاستقصاء فى الاستقراء حتى بلغ حد الإحاطة الموصلة فى شأن الفك الأسفل .

٣ ـ ابن النفيس (٦٠٧هـ - ٦٨٧هـ):(٨٩)

أما ابن النفيس فإنه يعتبر من أشهر علماء الطب الذين لهم تأثير كبير على مجال الطب العالمي.

اشتغل ابن النفيس بالطب فى بيمارستان قلاوون، كما أدت أبحاثه فى صدر القلب وتجاويفه وشريانه إلى مخالفة علماء الطب جميعاً .

بالإضافة إلى ذلك يرجع الفضل لابن النفيس فى اكتشافه للدورة الدموية.

ب ـ الصيدلة :

يعتبر العرب هم المؤسسون الحقيقيون لمهنة الصيدلة التى رفعوها عن مستوى تجارة العطارة ، وهم الذين أنشأوا المدارس لتحضير "الأقراباذين" وأماكن بيعها وتصريفها وأخضعوا هذه الصناعة لرقابة الدولة لمنع الغش.

ويرجع السبب فى تقدم هذا العلم عند العرب إلى أنه كان تابعاً لعلم الكيمياء الذى نضجت مباحثه كثيراً على أيديهم ، فالعرب هم الذين اخترعوا الأشربة والكحول والمستحلبات والخلاصات الطبية المختلفة، واستنبطوا كثيراً من العقاقير لاتزال على أسمائها كما وضعها العرب.

وقد ظهر كثير من العرب فى هذا المجال، كما كان لكل واحد من هؤلاء العلماء أسلوب خاص يتميز به ومنهم :

١ ـ ابن البيطار (٦٤٦هـ): (٩٠)

يعد ابن البيطار أعظم عالم نباتى ظهر فى القرون الوسطى، ومن أكثر العلماء المسلمين إنتاجا .. درس النبات فى بلاد مختلفة، وكانت لملاحظاته الخاصة قيمة كبرى فى تقدم هذا العلم .

سافر ابن البيطار ، إلى بلاد اليونان وتجول فى المغرب ومصر والشام رغبة فى العلم وجمع الحشائش والنباتات. وكان ابن البيطار واقفاً على ما حوته كتب الذين سبقوه من علماء اليونان وكتب "الغافقى" و "الإدريسى" وفهمها جيداً، ولم يترك صغيرة أو كبيرة فيها إلا وطبقها على النبات واستخلص منها الأدوية والعقاقير المتنوعة. ولم يقف الأمر عند حد النقل عن الغير فقط، بل وضع فيها ملاحظاته الخاصة .

ويعد كتاب ابن البيطار (الجامع) من أنفس الكتب النباتية، وصف فيه ابن البيطار أكثر من ١٤٠٠عقار نباتى وحيوانى، بينها ثلاثمائة لم تكن معروفة عند أحد قبله . وقد رتب أسماء العقاقير على حروف المعجم، ذاكراً أسماءها بسائر اللغات المتباينة بالإضافة إلى منابت الدواء، وقد أشار فى هذا الكتاب إلى كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لاعتماد أكثر العلماء السابقين على النقل واعتماده هو على التجربة والمشاهدة .

ومن الملاحظ فى كتاب الجامع لابن البيطار، هو ذلك الاستخدام للمنهج الأصولى بتأكيد اعتماده على المشاهدة والتجربة .

٢ ـ ابن وافد :[٩١]

اشتهر ابن وافد بعلم الأدوية المفردة، وكان لايرى التداوى بالأدوية إذا أمكن التداوى بالأغذية ما كان قريبا منها، فإذا دعمت الضرورة للأدوية ، فكان لايرى التداوى بمركبها ما أمكن التداوى بمفردها .

٤ ـ علم الفلك :

لم يعرف العرب قبل العصر العباسى شيئاً يذكر عن الفلك، اللهم إلا فيما يتعلق برصد الكواكب والنجوم الزاهرة وحركاتها وأحكامها ونظريات

الخسوف والكسوف وعلاقاتها بحوادث العالم من حيث الحظ والمستقبل والحرب والسلم. وكانوا يسمون هذا العلم الذى يبحث فى مثل هذه الأمور علم التنجيم .

ومع أن الدين الإسلامى قد بين مسار الاعتقاد بالتنجيم وعلاقته بما يجرى على الأرض ، إلا أن ذلك لم يمنع الخلفاء ، ولاسيما العباسيين فى بادئ الأمر أن يعتنوا به ويستشيروا المنجمين فى كثير من أحوالهم الإدراية والسياسية.

ومما لاشك فيه أن علم الفلك قد تقدم تقدماً كبيراً فى العصر العباسى مثل غيره من فروع المعرفة، وقد كانت بعض مسائله مما يطالب بمعرفتها كأوقات الصلاة، ومواقع بعض البلدان المقدسة، ووقت ظهور هلال رمضان. بالإضافة إلى ذلك حب الناس لعلم التنجيم، كل هذه ساعدت على الاهتمام بالفلك والتعمق فيه تعمقاً أدى إلى الجمع بين مذاهب اليونان والهنود والفرس وإلى إضافات هامة لولاها لما أصبح علم الفلك على ماهو عليه .

وللعرب فضل على علم الفلك يتلخص فيما يلى :

١ ـ إن العرب نقلوا الكتب الفلكية عن اليونان والفرس والهنود وصححوا بعض أغلاطهم، وتوسعوا فيها، و لم يبق من أصول هذه الكتب إلا ترجماتها فى اللغة العربية، وهذا ما جعل الأوروبيون يأخذون هذا العلم عن العرب.

٢ ـ إضافات العرب واكتشافاتهم التى جعلت علم الفلك يتقدم تقدماً "كبيراً".

٣ ـ لقد جعل العرب علم الفلك استقرائيا وذلك بعدم وقوفهم عند حد النظريات.

٤ ـ تطهر علم الفلك بفضل العرب من أضرار التنجيم .

ومن علماء الفلك :

١ ـ المسعودى (٣٤٦هـ - ٩٥٦م):

عالم فلكى وجيولوجى ومؤرخ وجغرافى ، اجتهد فى العلوم الفلكية والكونية، وجاب الآفاق يؤرخ ويصف ويدون مشاهداته ويدلى بملاحظاته.

٢ ـ أبو الريحان البيرونى (٣٥١-٤٤٠هـ) ٩٦٥-١٠٤٨م):[٩٢]

البيرونى عالم فلكى رياضى وكيمائى وطبيعى موسوعى المعرفة أديب فى اللغة يرى أن العلم عبادة، ويحرص على العلم بدقائق الفقه وفرائضه .

ألّف البيرونى مائة وثمانين رسالة فى المعادن والهندسة والحساب والفلك ووضع كتابيه الشهيرين (مفتاح علم الهيئة) وتاريخ الهند (تحقيق ما للهند من مقولة ...) .

أما منهج أبى الريحانى البيرونى العلمى فهو الاستقراء والاستنباط يشيد بهما فى قوله :" لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة " وقوله :"على شدة حرصى أن أتولى الاعتبار واختبارى له".

مناقشة عامة لقواعد المنهج التجريبى عند المسلمين :

إن مشكلة المنهج هى مشكلة العلم فى صميم كيانه، وذلك لأن تمام شرط قيام العلم هو أن تكون هناك طريقة نطوى تحتها شتات الوقائع بهدف تفسير ما قد يوجد بينها من روابط أو علاقات تنظمها قوانين، ومن ثم فإنه يمكن أن نفسر تطور العلم عن طريق بيان دور المنهج العلمى فى تحصيله، إذ أن تقدم البحث العلمى رهين بالمنهج، فما تقدم العلم فى يوم من الأيام إلا بمنهج متبع ، وما تأخر إلا بسبب غياب هذا المنهج.

وقد رأينا أننا فى كل مرحلة من مراحل البحث العلمى، إنما نبدأ دائماً بشئ له طبيعة النظرية، وذلك على فرض أن هذه الأشياء التى نبدأ بها بحثنا هى التى توجه مشاهداتنا على نحو معين، وتساعدنا على انتخاب وانتقاء ما قد يكون له أهمية فى نظرنا من بين عدد لايحصى من الأمور المشاهدة.. وإذا صح ذلك فإنه يمكن أن نطبق منهج الحذف البيكونى "نسبة إلى فرنسيس بيكون"، فإذا ما وضعنا القوانين فإننا نقوم بتنظيمها لكى تدخل فى نطاق أعم، وذلك بأن تصبح مبادئ عامة تستنبط منها قوانين جديدة، وهذا النسق من المنهج العلمى لانتردد فى الجذم بأننا قد وجدناه منهجاً أصيلاً لدى العلماء فى أبحاثهم العلمية.

ومن الأمثلة التى يمكن بها التدليل على صحة ما ذهبنا إليه الحسن بن الهيثم وطريقته فى البحث حيث يبدأ بحوثه فى الضوء من خلال وجود رأيين متعارضين بهدف إلى التأكد من صدق أحدهما، ومن ثم نلاحظ أن ابن الهيثم يبدأ بكل وضوح من "مشكلة معينة" وطبيعى أن يلى ذلك النظر فى التجربة واستقراء المشاهدات المتصلة بموضوع البحث .

والذى نخلص إليه من خلال هذه الأقوال المنهجية أنه قد وجد فى العرب من سار فى بحوثه على الطريقة العلمية الحديثة كما أدركها العلماء المحدثون . فقد سلك ابن الهيثم فى بحوثه طريقة للنظر فى المسائل العلمية يؤخذ فيها بالاستقراء ، ويعتمد فيها على التجربة ، ويؤدى فيها القياس دوراً فى استنباط النتائج التى تفضى إليها النظرية أو القانون .

وعلى ذلك فقوام المنهج العلمى عند العرب هو الاستقراء والقياس، ويمثل كل من الاستقراء والقياس مرحلتين فى البحث العلمى.

هذا وقد تنبه العلماء العرب إلى عقم المنهج اليونانى الذى كان القياس الصورى أداته، فقد كان ذلك المنهج يبدأ بمقومات عامة، وينتهى إلى نتائج جزئية ، ومن ثم كان منهجاً لإقامة البرهان على حقيقة معلومة بدون أن يحاول الكشف عن حقيقة جديدة، فلزم البحث عن أداة مغايرة تمكن من الكشف عن الجديد ، وكان الاستقراء هو هذه الأداة.

ولنأخذ مثالاً آخر عن أصول المنهج العلمى عند العرب، وهو فى هذه المرة مستمد من علم الكيمياء ، ذلك العلم الذى نبغ فيه العرب أكثر من غيرهم بمراحل، بل إن اللغات الأجنبية قد استمدت اسم الكيمياء من اللفظة العربية، ويقوم منهج الكيمياء عند العرب على استخراج علّة الشئ أو سببه، وذلك من خلال تلمسه فيما قد يشبهه من الأشياء المجهولة، حتى إذا ما استيقن الباحث من اشتراك كلا من المعلوم والمجهول فى علة واحدة، قاس الثانى على الأول فى حكمه المنبثق من تأثير تلك العلة، وتقوم فكرة القياس هذه على مبدأين اثنين هما " مبدأ العلية" الذى ينص على أنه لكل معلول عله ولكل أثر مؤثراً . ومبدأ أطراد الحوادث الذى يفترض مشابهة المستقبل للماضى والحاضر.

ومن أبرز العلماء فى مجال الكيمياء جابر بن حيان وهو الذى استخدم منهج قياس الغائب على الشاهد فى كلامه عن المنهج التجريبى، وقد جعل هذا القياس على ثلاثة أوجه كما أوضحنا من قبل ويمكن إيجازها فى الآتى:

١ ـ المجانسة:

يقوم دليل المجانسة أو ما يطلق عليه جابر بن حيان "الأنموذج" على الاستدلال من حالة جزئية على حالة جزئية أخرى تكون من نفس جنسها أو مشتركة معها فى نفس الظروف، وكذلك الاستدلال من عدة حالات أو أمثلة

جزئية على حكم كلى أو نظرية عامة. ويبين جابر بن حيان أن هـذا النـوع مـن الاستدلال ليست دلالته يقينية تماماً بل إنها ظنية أو احتمالية.. وهذه هـى نفس النظرة المعاصرة للعلّية واطراد الحوادث فى الطبيعة، والتى تقوم علـى الإسـتدلال الإستقرائى.

وإذا كـان ذلـك النـوع مـن الاسـتدلال ليس يقينيـاً تمامـاً إلا أن درجـة الاحتمال فيه تقل كلما ازداد عدد المرات التى نلاحظ فيها حدوث الظـاهرة أو كما يقول جابر بن حيان بأنه كلما أجرينا التجارب على أكبر عدد من كميات الجوهر الخاضع للتجربة. وحـين ذلـك يحـدث العلـم الاضطـرارى أى نصـل إلى النتيجة الحاسمة أو القانون المنظّم للظواهر. وقد فات جابر بن حيان أن يشـير إلى أن هذا الأسـلوب هـو أسـلوب الاسـتقراء التـام الـذى أشـار إليـه أرسطو قبـل الإسـلاميين كمـا أن أسـلوب الاسـتقراء التـام الـذى أشـار إليـه أرســطو قبــل الإسلاميين كما أن أسلوب الاستقراء الناقص الذى تكلم عنـه جـابر بـن حيـان يقوم على أساس من الاحتمال ولايؤدى إلى العلم الاضطرارى اليقينى كما أثبت قبله علماء أصول الفقه ولاسيما فى مدرسة أبى حنيفه .

ويلاحظ أن بعض مؤرخى العلـم الإسـلامى ومناهجـه ظنـوّا أن جـابر بـن حيان يستخدم لفظ (دُربة) بمعنى تجربة. والحقيقة أنه يميز فى كتبـه العلميـة بـين (الدُربَة) و(التجربة) .. فالدربة هى الخـبرة الحاصلـة مـن التـدرب علـى الأمـور العملية ولذلك ربطهـا جـابر بـن حيـان بجملـة الصنـائع ثـم نـراه يذهـب إلى أن الشخص الذى لديه دُربة طويلة بـأمور صنعـة مـا، هـو الـذى ينجـح فـى إقامـة التجارب على جواهرها أو مجالها.

٢ ـ دليل مجرى العادة:

ويؤدى بنا القول بالاحتمالية فى حدوث الظواهر الطبيعية إلى البحث عن مصدر ذلك الاعتقاد وسبب الجزم به. ومن ثم اكتشف جابر بن حيان فكرة العادة .. ومؤداها أن الناس إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى وتكررت مثل تلك المشاهدة فإنهم إذا شاهدوا الحادثة الأولى سوف يحكمون بأن الحادثة الأخرى سوف تعقبها أو تقترن بها. ولكن دون وجود علاقة منطقية بين الحادثتين.. وإنما يجئ ذلك الحكم بناء على مجرى العادة القائمة على المشاهدة والتجربة.

ولقد عرف متكلموا الإسلام أيضاً فكرة العادة، وأقروا بأنها الظاهرة التى تتحقق بتكرار المناسبات، أو على حد قول"التهانوى" فإن العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة، وكلما تكررت الحوادث وانتظمت فى الوقوع كلما قوى الاعتقاد فى تكرارها فى المستقبل على نفس المنوال بحكم تلك العادة، إلا أن جابر بن حيان يتفق مع الفقهاء والمتكلمين على اعتبار أن ذلك الدليل لايرقى إلى مرتبة اليقين الكامل مهما لاقى من إجماع، وتلك أيضاً هى وجهة النظر المعاصرة فى العلوم ، والتى نسبت إلى الفيلسوف "ديفيد هيوم" باعتبار أنه أبرز من تنبه إليها من الفلاسفة المحدثين ، وكان يجب الإشارة إلى جهود المسلمين فى ذلك .

على أن دليل مجرى العادة إنما يعد مقدمة لاغنى عنها لإقامة الفروض العلمية، فنحن مثلا كلما تكرر لدينا فى حياتنا العامة أن قطعة حديد تتمدد بالحرارة، وتكرر أيضاً تمدد قطع حديد أخرى بالحرراة، فنعتاد على هذا الأمر ونقول إنه قد تكرر لدينا أن قطع الحديد التى رأيناها تتمدد بالحرارة ، وهنا ينشأ

فى ذهن العالم التجريبى تساؤل : هل هناك علاقة بين الحرارة، وتمدد المعدن مادامت العادة تعطينا هذا الحدث؟ وما السبب فى ارتباط الحرارة بتمدد الحديد؟

وهكذا نضع فرضاً علمياً مستنداً إلى العادة والتكرار كمؤثر وكدليل حسى مبدئى لنا، ولكنه يخرج بنا عن مجرد العادة والتكرار فى تفسير ارتباط المعلول بالعلة كما رآه "هيوم" أو الحسيين، فنحن نريد هنا أن نفحص فى طبائع الأشياء كما يقول المنهجيون الإسلاميون، وأن نتعمقها، وأن نفتت جزئياتها وندرس حركاتها والتغيرات التى تطرأ عليها وأسباب هذه التغيرات، ونحذف كل ماله علاقة بالظاهرة أو الواقعة موضوع البحث، أى أننا نقتصر فى هذا المثال على ارتباط الحرارة بتمدد الحديد أو انكماشه فحسب، بينما توجد ظواهر أخرى فى الحديد كلونه وصلابته وثقله.. الخ، فهذه جملة خصائص للحديد ينبغى استبعادها أو حذفها من دائرة اهتمامنا أثناء قيامنا بالفحص عن مدى ارتباط الحرارة بتمدد الحديد، ويسمى ابن الهيثم هذا الأسلوب فى البحث بمبدأ "السبر والتقسيم" وهو مبدأ مأخوذ من أصحاب أصول الفقه، وهو بعينه منهج الحذف البيكونى، إذ أننا نقوم بتقسيم الموضوع الذى نفحصه، ونبحث فى دوران العلّة مع معلولها إما إيجاباً أو سلباً، أى عن طريق الاتفاق أو الاختلاف كما يرى "جون استيوارت مل ، ويكفينا فى هذا المنهج دوران المعلول مع علته لكى نفهم أننا هنا بصدد الفحص التجريبى والمعملى عن ارتباط المعلول بعلته، بينما تكون العادة هى التى لفتت نظرنا إلى هذه الظاهرة . ولهذا فإنه إذا لم نؤكد على منهج "السبر والتقسيم" لاستخراج العلة من المعلول فلن يتقدم العلم ولن نحصل على الجديد فى مجال الظواهر الكونية والإنسانية .

ومما يضعف دلالة مجرى العادة هو عدم تكرار الأمثلة بالنسبة للظاهرة موضوع الاستقراء ولذلك فإنه يجب أن نسعى إلى جمع أكبر عدد من

الملاحظات لتكون موضوع فحص تجريبى يقلل من دائرة الاحتمال والظن فى النتيجة كما يرى جابر بن حيان. وقد جاء فرنسيس بيكون بعد ذلك فأشار إلى ضرورة الالتزام بجمع أكبر عدد من الوقائع التى تصلح للتجريب .

وعلى أية حال فإنه مع وجود أساس للإرتباط العلّى فى الاستقراء ، إلا أن هذا الإطراد فى الظواهر وتكرار ارتباط المعلول بالعلة لن يصل بنا إلى إثبات علاقة يقينية بينهما تحكمها الضرورة العقلية العلّية إذ أن علمنا يظل مع هذا فى دائرة الاحتمال مادام يقتصر على الجزئيات. فالعادة فى هذه الحالة تحدث ترجيحاً وليس تأكيداً يقينياً .

٣ ـ دليل الآثار :

ويقصد به الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السمع أو الرواية، ونرى جابر بن حيان حينما يتكلم عن شهادة الغير يعرج إلى الكلام عن الأوائل والثوانى، وهو يتساءل عن مصدر الأوائل أى البديهيات، ولايأخذ برأى أرسطو فى البديهيات وكيف أنها لا يُبرهن عليها، كما نراه يتكلم عن نوعين من العيان، أحدهما هو العيان العقلى المباشر الذى يدرك به العقل الأمور البديهية البسيطة التى لا تحتاج إلى دليل أو برهان، والآخر عيان حدسى إلهامى يقوم على حدوس ذات مصدر إلهى ؟اوز للتجربة، وهذا النوع خاص بالأنبياء والأئمة الإسماعيلية وأئمة الشيعة على وجه العموم، ويرى جابر أن شهادتهم وسمعياتهم إنما يستند إلى يقين مطلق لاتشكيك فيه ولا نقض له .

وهذا الإتجاه عند "جابر بن حيان" يجب أن نضعه بين قوسين لخروجه عن دائرة العلم التجريبى التى لانسلم فيها بأى عيان عقلى سابق على التجربة مستمد من حدوث مطلقة معصومة من الخطأ وغير حسية.

أما بالنسبة للثوانى أى تلك الوقائع التى تقع تحت طائلة الحس فإنه ينبغى إقامة الدليل التجريبى على صحتها حتى تتكشف الشكوك حولها. وهكذا نراه يُخضع الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السماع للتجربة الاستقرائية ولايقبل من هذه الآثار غير ما ارتبط بعالم السماء أى بالمذهب الإسماعيلى .

على أننا يجب أن نلاحظ أن الاستدلال بالآثار فى مجال المنهج الاستقرائى لايمكن أن يكون طريقاً سليماً منهجياً إلا إذا أخضعنا هذه الآثار بكل أنواعها لمنهج التحقيق التجريبى، فمثلاً نحن نطبق هذا المنهج فى مجال العلوم التاريخية، وفى مجال الحديث النبوى، لأنه فيهما تنتقل إلينا عن طريق السماع روايات السابقين فنعرف أقوالهم وأخبارهم ، إلا أنه ينبغى أن نستخدم هنا أسلوب المنهج العلمى التاريخى، سواء كان من ناحية النقد الظاهر للمصادر، أومن ناحية النقد الباطن لها كما سترد الإشارة إليه.

وإذا انتقلنا إلى عالم منهجى آخر، وهو "أبو بكر الرازى" فى مجال الطب، فسوف نرى كيف يضع فرضاً يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة.. وذلك بعد أن شاهد بعض الأعراض والدلالات.. وهذا هو منهج الملاحظة والتجربة والدربة أى الخبرة فى مجال الطب الذى ذاع بين المحدثين.

أما ابن سينا فقد وضع سبعة شروط لكى تصح التجربة العلمية .. وهذه الشروط تتضمن القواعد الثلاث التى وضعها مِلْ لتحقيق الفروض وهى قاعدة الاتفاق والاختلاف التغير النسبى المقترن، وكذلك مجموعة القواعد التى سبق أن وضعها بيكون للقيام بالتجربة وسماها بالقوائم الثلاث وهى تنطوى على مرحلتين:

أولهما مرحلة التجريب :

وهى مرحلة تنطوى على شروط التجربة السبعة التى وضعها ابن سينا وهى عند بيكون تدخل تحت تنويع التجربة وسحبها على حالات جديدة.

أما المرحلة الثانية :

فهى مرحلة تحديد التجربة: وهى التى نصل بها إلى تفسير هذه الظواهر أى ما نسميه "بالقانون العلمى" الذى ينتهى إلى الكشف عن علّة حضور الظواهر أو غيابها وهى التى نسميها بالقانون " وهذا القانون يُوضع كما فعل العرب كمقدمة كبرى فى القياس ليستنبط منه كل ما ينطبق عليه من جزئيات فيما بعد. وقد استخدم العرب الاستقراء بهذه الصورة، والاستنباط أيضاً فى أبحاثهم العلمية .

وهكذا نرى كيف أن العرب قد سبقوا العالم الغربى فى وضع أصول المنهج العلمى الحديث، أما عن تطوره عند المعاصرين على يد أصحاب الوضعية المنطقية كما سنرى فى الفصل القادم. فإنه أمر قد نتج عن اتساع دائرة الاحتمال فى مجال العلم. هذا الاحتمال الذى أودى بفكرة القانون الكلى الذى كان الاستقرائيون التقليديون يفسرون به سائر الظواهر العلمية موضوع التجربة.

على أنه ينبغى علينا أن نؤكد هنا أن ثمة فروقاً أساسية بين النظرة العلمية الإسلامية والنظرة العلمية عند الغرب .

إننا نعرف أن غاية العلم عند الإسلاميين والغربيين على السواء هى الوصول إلى الكشف عن القوانين أو الخطوط العريضة التى ينتظم فيها هذا الكون بكل ما فيه من ظواهر، بمعنى أن هدف العلماء فى كل اتجاهاتهم هى

الوصول لاسيما فى العلوم الكونيـة إلى معادلـة رياضيـة موحـدة مفسِّرة لجميع الظواهر ومعبرة عن وحدةٍ تامة التركيب متداخلة الأطراف ومترابطـة الأحـداث والوقائع لهذا العالم. ويعتبر هذا الاتجاه هو المثل الأعلى الذى يتجه إليه العلم فـى منهجه وأساليبه ، ولكننا فيما يختص بالعلم الإسلامى نجد أن العَالِم المسـلم إنمـا يصور أولاً وقبل البدء فى البحث والتجربة عن أن ثمة خالقاً أوجـد هـذا الكـون وأبدع صنعه أى أنه لابد مـن الإيمـان بمسـلمة أساسـية وهـى أن الله خلـق هـذا العالم الكـامل المنظـم الـذى ينطـوى علـى وحـدة شـاملة، وهـذه هـى المسـلمة الأساسية فى الاستقراء ونعنى بها "معقولية الطبيعة"، وهى يؤمن بها أيضا العـالِم الذى لايؤمن بوجود خالق والعالم المؤمن بوجود خالق لهذا العالم على السواء.

وإذا كان العَالِم العلمانى يضع الشك نصب عينيه فى العـالم الطبيعـى حـين يتناول جزئياته بالدراسة والبحث ، فإننا نجد العَالم المسلم يؤمن إيماناً عميقاً بـأن الله وراء معقولية الطبيعة، بمعنى أن منطق الكون إنما يقوم على أساس سـنن الله التى بثها فيه، ولهذا فهو حينم يتناول الجزئيات يكون عـارفً بأنـه مقتطعـة مـن "كلٍّ" نظمه العلم الإلهى .

وهكذا فإن العالم الطبيعى المسلم يكون مسلحاً بعمومية المعرفـة وشموليتهـا أثناء مسيرته للبحث عن نظام سير الأحداث أو الوقائع الجزئية .

وهذا الشعور لدى العالِم يكشف مالديه فى عمق الإيمان بالكلى وراء هـذا الجزئى، وأنه يكون لديه الإيمان بأنه سيكشف قطعاً فى يوم من الأيـام عـن هـذا الكلى بعد أن يقطع مراحـل مقدماتـه الجزئيـة ، أى بعـد أن يمضـى فـى البحـث العلمى بقوة ومثـابرة ، والله هـو الضـامن لـه بـأن يصـل إلى تحقيـق غاياتـه فـلا يضرب بعيداً فى متاهات الاحتمال يقول تعـالى ﴿ يـا معشـر الجـن والإنـس إن

استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا ، لاتنفذون إلا بسلطان﴾[٩٣] ويقول سبحانه ﴿واتقوا الله، ويعلمكم الله ..﴾[٩٤]

وبهذه الصورة نجد أنه مادام هناك سند إلهى واعتداد بمبدأ الحتمية فى الطبيعة وحفظ لنظام هذا الوجود، سنجد لهذا أن الاحتمال لاينصب على الظواهر نفسها موضوع البحث بل سينصب مؤقتاً على أساليب القياس المستخدمة فى البحث وعجز حواسنا أو ما ينقل إلينا من معلومات ..إلخ، وكلما تقدم بنا العلم كلما انصلح مع هذا التقدم أى خطأ يختفى وراء الاحتمال، أى أننا نقصد أن الاحتمال هنا فى منهج الاستقراء وفى نتائجه لن يرتبط بوقائع الاستقراء أى بوقائع الملاحظة والتجربة أى بالطبيعة، بل سيرتبط بأسلوب إدراكنا القياسى للطبيعة الذى يتقدم كلما أصلحنا أساليبنا فى البحث وهذا يحدث دائماً كلما تقدم العلم .

والنتيجة الثانية التى تنبع من إيمان العَالِم المسلم بأن الله خلق العالم فى وحدة منظمة شاملة قائمة على المعقولية أن تكون هناك علاقات حالة تترابط عن طريقها كل أجزاء هذا الكون تحقيقاً لشموليته ولوحدته ـ فلن تكون هناك ظواهر منعزلة عن ظواهر أخرى فى النوع أو الكيف بل كلها تعبر عن مظهر أو مجلى واحد للكون الفسيح .

هذا هو الذى يميز بين التجربة العلمية الإسلامية والتجربة العلمية الغربية من حيث أن التجربتين تقومان على فكرة أساسية وهى غاية العلم ومثله الأعلى أى الوصول إلى تصور نظرى منفرد لوحدة العالم وترابط أجزائه، إلا أننا نجد أنه بينما يجعل الغربيون هذه الفكرة كحلم رياضى يسعون إليه وينتظرون تحقيقة بعد أجيال لاحصر لها من التقدم العلمى، نجد أن هذه الفكرة ـ أى وحدة العالم وكليته ـ هى عقيدة راسخة ومبدأ ثابت عند العلماء المسلمين، من حيث أنهم

إنما يبدأون به ويسلّمون بفعاليته كأثر من آثار الإيمان بـا لله وقدرتـه علـى خلـق طبيعة واحدة منتظمة ، وقد أشرنا إلى تأثير هذا المعتقد علـى نفسـية العـالم وهـو يبحث ، وكيف أنه يعتبر بمثابة مرشد يوجهه إلى استنباط القانون من الظواهر ثم يجرى الاستنباط على ظواهر أخرى تالية مشابهة كنتيجة أو سبب لهذا القـانون، وهو فى كل مراحل بحثه يؤمن بأن ا لله هو خالق هذا الكون ونظامه، وأن بحثـه بين قوسين فقد بدأ من الكلى ليستخرج منه الجزئى ، وسينتهى إلى الكلـى كمـا توحى إلينا فكرة الإيمان با لله تعالى .

ولايحسبن أحد العلمانين أن تدخل الإيمان با لله على هذا النحو فـى نطـاق العلم سيتحول معه البحث العلمى إلى بحث فى اللاهوت، ذلك أن مايجرى على البحث فى الطبيعة هو ما يجرى على الأفعال الأخرى السلوكية للإنسان، فالعالم المسلم يؤمن بالحرية، وا لله لايضغط على حريتـه ولا علـى بحثه، فهـو حـر فـى المضى وفى أسلوب بحثه وطريقته، كما هو حر فى سلوكه، فكما لايتدخـل ا لله فى تحديد أنماط السلوك فإن الألوهية لاتتدخل فى سير البحث العلمى.

ويكون إذن الإيمان بخلق ا لله لهذا العالم أساساً منهجياً يمكن أن تضاف إليه مسلمات منهجية أولية قبلية كقوانين الفكر الثلاثة التى لايمكن لأى بحث علمى أو فلسفى أن يبدأ بدونها ومع ذلك فهى لاتتدخل فى سياق البحث، إذ أن هذا مرهون بجدية الباحث وأصالته ودرجة إسهامه فى العلم وأنشطته .

ولاينبغى أن ننسى فى هذا المجال أن القرآن الكريم هو أول موجه للمنهـج العلمى التجريبى فلقد حثّنا على النظر الحسى أولاً وذلك فـى قولـه تعـالى :﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾[٩٥] ، فكأن القرآن الكريم يحل المشكلة الاساسية فى المنهج العلمى وهى التجربة والملاحظة الحسية بالسمع والبصر ثم بالقلب فى النهايـة بعـد أن يـبرز الدليـل الواقعـى المـادى علـى نجـاح

التجربة، ومن ثم يسلم به العالم تسليماً يقينياً ويعتمد عليه فى استنباط ما يترتب على التجربة من نتائج وبراهين ينبغى فيها مراعاة الدقة والتحقيق القائم على شعور العالم بمسئوليته عن الأمانة العلمية أمام الحق .

الفصل السادس

العلم وفلسفة العلم

"دراسة" للمناهج المعاصرة

إذا كان العلم يدور بصفةٍ أساسية حول المعرفة اليقينية بـالظواهر والمسـائل الطبيعية، فإن فلسفة العلم ، هى النسق المعرفـى المـترابط مـن المفـاهيم والقوانـين التى تشـكل فـى مجموعهـا المنـاهج التـى تـأخذ بهـا العلـوم الطبيعيـة والفلسـفية والإنسانية .. إلا أنها لايمكـن أن تكـون بديـلاً للعلـم نفسـه كمـا نشـاهده فـى الممارسة العلمية.. أى فى إطار البحث العلمى. ولما كانت المناهج هـى الصـورة المعرفية أو المرشدة ، فإنها تكون بذلك الصورة الأساسية التى يمكن مـن خلالهـا تتبع مسيرة العلم، وكذلك يدخل فى فلسفة العلم خصائص التفكـير العلمـى ــ التى أشرنا إليها آنفاً ــ مثـل التعميـم والتكميـم والقابليـة للاختبـار .. والثبـات والصدق ، والموضوعية ، وقابلية هذه الظواهر للتحليل ثم مقولة اتصال البحـث العلمى وخضوعه لمسلمات معينة مثل مبدأ الحتمية ، ويضـاف إلى ذلـك الخيـال العلمى الذى هو نوع من التخيل المبنى على أسس واقعية ومنطقية يلم بها العالم مسبقاً .. ومن ثم فهو غير خيال الفنان.

وأما لغة العلم وحقائقه فهى تتسم بتمام الموضوعية .. ومن ثم فإن فلسـفة العلم إنما هى أقوال تطلق على العلم دون أن تكون جـزءً منـه .. وتعتـبر منـاهج

البحث العلمى هى الجزء الأساسى فى فلسفة العلم ، لأنها إنما تنصب على وصف الخطوات التى يسلكها العالِم فى بحثه .

كما يُعزى إلى المسلمين الكشف عن منهج البحث العلمى الاستقرائى على النحو الذى بيّناه فيما سبق.. وكان أرسطو قد تكلم عن الاستقراء بنوعيه الناقص والتام، ولكن المسلمين قد اكتشفوا أصول المنطق الاستقرائى فى حذق ومهارة فى دراساتهم عن أصول الفقه وذلك قبل أن تصلهم كتابات أرسطو فى هذا الصدد .

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن المنهج الذى كان سائداً عند اليونان والرومان فى العصور الوسطى هو منهج القياس .. أو ما يسمى جملةً بالمنطق الصورى.. وهو الذى ثار عليه مناطقة عصر النهضة لعقمه وعدم جدواه فى الكشف عن قوانين الظواهر مما جعله منطقياً لعرض المعلومات التى سبقت معرفتها أكثر من كونه أداة لمعرفة الجديد من الظواهر، ومن ثم ظهرت المناهج الصورية الاستقرائية التجريبية فى مجال العلوم الطبيعية ، ثم المنهج الاستنباطى فى مجال العلوم الرياضية، كرد فعل على عقم المنهج الأرسطى القديم .

ولاشك أن المنهج الاستنباطى الرياضى إنما يعد تطويراً للمنطق الصورى القديم .. ولكننا نتساءل عن مدى قبول الدراسات الإنسانية للمنهجين الاستقرائى والرياضى ..وعلينا أن نبحث من ثم عن منهج ملائم لهذا النوع من الدراسات بحيث لايكون استنباطياً أو استقرائياً.. لأنه قد ثبت إبان القرن التاسع عشر استحالة تطبيق المنهج الاستقرائى المطبق فى العلوم الطبيعية على الدراسات الإنسانية .. ولذلك ظهرت عدة مناهج منها المنهج الاستردادى فى التاريخ .. ومنهج التحليل النفسى فى ميدان علم النفس ومنهج التأمل الذاتى فى الفلسفة.. أى أن علماء هذه الدراسات قد اضطروا إلى استخدام أكثر من منهج واحد

هروباً من استخدامنا لمنهج العلوم الطبيعية فى مجال الدراسات الإنسانية إذ أن استخدام المنهج التجريبى فى مجال العلوم الإنسانية ستصبح معه الظواهر الإنسانية مجرد وحدات كمية تخضع للقياس الكمى والتعميم .

ولقد جاء منهج "دوركايم" فى علم الإجتماع[٩٦] لكى يستخدم نفس شروط المنهج التجريبى والطريقة الاحصائية فى دراسة الظواهر الاجتماعية.. وهو الأمر الذى تحولت معه الدراسات الاجتماعية إلى دراسات كمية لايستطيع الباحث أن ينفذ إلى مضمونها إلا عن طريق التفسير أو الفهم الذى يستند إلى مواقف ذاتية، فيتجاوز بذلك حصيلة القياس الكمى للظواهر .. وقد كان على المدرسة الألمانية أن تبدأ بمبادرة جديدة .. إذ تقدمت بمنهج "الفهم" كمنهج أصيل فى الدراسات الإنسانية فى مقابل منهج العلوم الطبيعية .. ورأى أتباع هذه المدرسة أننا مهما أدخلنا من تعديلات على منهج العلوم الطبيعية فستظل غير ملائمة للدراسات الإنسانية ، إذ بينما ينصب منهج الاستقراء على الكم، نجد أن منهج الفهم فى العلوم الإنسانية ينصب على داخل الظاهرة البشرية ويغوص فى أعماقها ، وهذه الخبرة ترتبط مباشرة بالتعاطف ، وبالمعانى وبالتعبيرات التى تتعلق بالظواهر الإنسانية، وبينما نجد أن الظواهر الطبيعية تدرك بالحواس ، نجد الظواهر الإنسانية تدرك بالاستبطان الذاتى والفهم، ولاتخضع للتجريب الحسى الظاهرى ، وقد استقر هذا المنهج الكيفى الذاتى، وظهرت معالمه وخطوطه العريضة بوضوح عند "بول ريكمان" الذى يضرب لنا مثلاً يوضح فيه الفرق بين استخدام المنهج الاستقرائى التجريبى، واستخدام منهج الفهم، فيقول إن ملاحظة السرعة بين أجسام تتحرك بسرعات مختلفة ، يمكن قياسها عن طريق المقاييس المختلفة للسرعة وإثباتها بدقة، وهذه تجربة خارجية لاتنفذ خلال الذات، وليست فى حاجة إلى تعاطف إنسانى معها كواقعة

خارجية لاتنفذ خلال الذات، وليست فى حاجة إلى تعاطف إنسانى معها كواقعة خارجية، بينما نجد أنه إذا حدث أن قتل مجموعة من المتعصبين زنجياً ، فإن هذه الواقعة تحتاج إلى دراسة من نوع خاص تدخل فيها عوامل نفسية وسوسيولوجية وثقافية لايمكن قياسها كمياً، لأن لها طابعاً كيفياً متميزاً بالإضافة إلى طابعها الكمى الذى يخضع للدراسة الكمية المادية.(٩٧)

وكذلك الأمر فى المجالات الأخرى للعلم، فلا يمكن مثلاً تطبيق المنهج الاستنباطى إلا فى مجال المنطق والعلوم الرياضية ، ولايمكن تطبيق المنهج الاستقرائى البحت ، إلا فى مجال العلوم الطبيعية ، ولذلك فسوف نعرض فيما يلى لجملة من هذه المناهج بدءاً بالمنهج الاستنباطى ، وانتهاء بإلقاء الضوء على حقيقة المنهج الإستردادى فى علم التاريخ وفلسفته .

على أنه لما كانت الغاية من هذا البحث هى إعطاء صورة عامة عن فشل تطبيق المنهج التجريبى فى مجال العلوم الإنسانية، لهذا فإن استعراضنا لمناهج البحث الأخرى الاستقرائية والاستنباطية إنما يجئ بهدف الرد على مزاعم المتمسكين بفاعلية المنهج التجريبى فى مجال العلوم الإنسانية ، وهؤلاء هم أصحاب المدرسة الوضعية المنطقية .

أولاً : منهج الاستقراء:

لقد أشرنا إلى أن الاستقراء " Induction" بصفة عامة ينقسم إلى : استقراء تام، واستقراء ناقص .. والاستقراء الناقص يمثل منهج البحث فى العلوم التجريبية ، وهو الذى نصل عن طريقه إلى الكشف عن القوانين العلمية .

ويسمى هذا الاستقراء "بالاستقراء الناقص " ، لأنه لايشترط إحصاء كل الأمثلة الجزئية للظاهرة لكى نصل إلى القانون الخاص بها، وإنما يقتصر الباحث

على عدد منها، باعتبار أن ما ينطبق على هذا العدد ينطبق على غيره من الأمثلة.. وهذا النوع من الاستقراء، هو الذى عُرف منذ بيكون وجاليليو ثم تطور عند جون ستيورات مِل ، ليصبح الاستدلال مؤلفاً من عدد من المقدمات التى تعبر عن سير الظاهرة فى الواقع ، والتى يصح منها الانتقال إلى النتيجة المفسرة لسير الظاهرة أو الواقعة ، فتكون هذه النتيجة هى بمثابة (صيغة القانون) الذى نستهدفه بتطبيق المنهج الاستقرائى .

وإذا كان بيكون قد ابتدأ بفتح الأبواب أمام هذا المنهج العلمى الجديد، فإن مسيرة هذا المنهج قد تخللتها اتجاهات عديدة فى المرحلة الممتدة من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، منها الاستدلال الرياضى عند جاليليو ، واتجاه هيوم الذى يرى أن الاستقراء ليس استدلالاً منطقياً بالمعنى الدقيق.

ويقع الاستقراء فى ثلاث مراحل هى : الملاحظة والتجربة ـــ فرض الفروض ـ تحقيق الفروض ..[٩٨] وسوف نتناول هذه المراحل فيما يلى بشئ من التفصيل :

١ ـ الملاحظة والتجربة :

الملاحظة عملية تنصب على الظواهر التى لانستطيع أن ندخلها فى نطاق الدراسة المعملية كما هو الحال فى علم الفلك أو الجيولوجيا . والعنصر المحرك للملاحظة فى المنهج الاستقرائى، هو عنصر (العيان الحسى المباشر) إذ تلعب المشاهدات الحسية دوراً أساسياً فى الاكتشافات العلمية ، إذ أن اكتشافات جاليليو الخاصة بسقوط الأجسام، كانت قد بدأت من ملاحظة السرعة كلما اقترب الجسم من الارض، ونفس الأمر نجده فى اكتشافات تورشيللى الخاصة

بالضغط الجوى، واكتشافات كلود برنارد لدور العصارة البنكرياسية فى هضم الدهون من ملاحظاته على أرانبه المشهورة .[99]

أما التجربة فهى ما يقوم به كل عالم فى مجال بحثه، كالكيمائى حين يستخدم التيار الكهربى لفصل الأكسجين عن الهيدروجين فى الماء.. وعلى الرغم من أنه لايوجد حد فاصل بين الملاحظة والتجربة،[100] إلا أنه فى مجال العلم تعتبر التجربة أكثر أهمية من الملاحظة ، لأنها تفيدنا فى الكشف عن القوانين التى لاتسمح بها الملاحظة البحته، هذه الملاحظة التى قد نضطر للإنتظار كثيراً حتى تتكرر الظاهرة فى الطبيعة .

وإذا كان مجهود العَالِم ـ فيما يختص بالملاحظة ـ ينحصر فى مجرد تسجيل ما يشاهده ، فإنه فى مجال التجربة نتحكم فى الظاهرة ونخضعها للدراسة المعملية مما ينجم عنه ملاحظة أكثر دقة .

وهناك شروط علمية ينبغى أن تخضع لها الملاحظة والتجربة كخطوة فى المنهج الاستقرائى ، وذلك مثل استخدام الحواس بدقة ، والاستعانة بالآلات والمقاييس ، والابتعاد عن إدخال عنصر الذاتية حين نسجل الظاهرة .. وهذا الشرط الأخير هو مايعرف بالموضوعية .

٢ ـ فرض الفروض :

إذا كان الهدف من الملاحظة والتجربة، هو التوصل إلى قانون عام يفسر مجموعة من الظواهر أو الوقائع ، فإن ذلك يحتم على العالم أن يضع فرضاً علمياً لتفسير هذه المجموعة من الملاحظات والتجارب التى جمعها .

وقد تنشأ الفروض من مجرد الصدفة[101] ، فكثيراً ما يقع الانسان على ظواهر تهديه إلى وضع الفرض، دون أن يكون قد قصد ذلك فعلاً .. ومن

ناحية أخرى، فإن وضع الفروض يدعو أحياناً إلى إجراء كثير من التجارب، والتعديل فى التجربة والتنويع فى ظروفها المختلفة .

والحقيقة فإن الدوافع إلى الفرض العلمى إنما تقوم على اهتمام العالم وانشغاله الدائم بتفسير الظواهر ، والمثال على ذلك أن معظم الاكتشافات العلمية قامت على مشاهدة كبار العلماء لظواهر عادة ما يمر بها الإنسان العادى دون أدنى انتباه .. فظاهرة سقوط الأجسام مثلاً ، ظاهرة مشاهدة فى كل دقيقة وعند كل إنسان ، ومع ذلك لم يصل أحد قبل نيوتن إلى وضع قانون الجاذبية .

وللفرض شروط يجب مراعتها عند وضع الفرض العلمى، فلابد أن يبدأ الفرض من واقعة معينة تتم ملاحظتها بالفعل، وهذا يعنى أن الفروض العلمية لاتبدأ من تخيلات .. ويجب أن يكون الفرض قابلاً للتحقيق منه فى الواقع وخالياً من التناقض.

وفى الفرق بين الفروض العلمية وغير العلمية ، يعدد أصحاب المناهج أنواع الفروض فيذكرون : الفرض الأسطورى ــ الفرض الدينى ــ الفرض التاريخى ــ الفرض الفلسفى .. ويأتى بعد ذلك (الفرض العلمى) الذى يحدد ستانلى جيفونز ثلاثة شروط له :

(١) أن يسمح باستخراج نتائج يمكن اختبارها بالخبرة الحسية .

(٢) الا يتعارض مع القوانين الطبيعية التى سلمنا بصدقها فى الماضى .

(٣) أن تتفق النتائج المستنبطة منه مع الواقع.[١٠٢]

وتجدر الإشارة أخيراً، إلى أن الفرض الخاطئ لاينبغى أن نرفضه تماما، بل يجب علينا تطويره وتعديله حتى يتفق مع سير الظاهرة أو الواقعة حتى يمكن الاستفادة منه فى التوصل إلى القانون المفسر لطبيعة الظاهرة .

ولايفوتنا فى هذا المقام، أن نشير إلى هذه الحركة التى قام بها بعض العلماء متنكرين للفروض استناداً إلى قول نيوتن: Hypotjeses non Fingo . (أنا لا أكون فروضا) مما جعل الكثير من العلماء ينظرون إلى الفروض بعين الحذر .. ولكن مناقشة هذا الموقف تكشف عن تفسير خاطئ لعبارة نيوتن، الذى كان قوله متضمنا فى سياق رده على الديكارتيه أرجعوا نظريته فى الجاذبية إلى فرض يتشابه مع فروض رجال العصور الوسطى، وهى الفروض التى تتصل بالخواص السرية للأشياء.(١٠٣)

٣ ـ تحقيق الفروض :

تشبه عملية (تحقيق الفروض) عملية (التجريب) فى معناها الدقيق وينبغى أن تلتزم (بالروح العلمية) التى يجب أن تسود خطوات البحث العلمى .. فالتجربة تظهر الروابط التى تجمع بين الفرض وبين سير الظواهر، والروح العلمية تقتضى التنويع المستمر فى الظروف المحيطة بالظاهرة حتى يتيقن الباحث من إثبات صحة الرابطة بين الفرض والواقعة المراد بحثها.. وبالتالى تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً .

الاستقراء عند فرنسيس بيكون :(١٠٤)

كان بيكون من أوائل من حاولوا وضع صياغة مكتملة لمنهج البحث فى العلوم التجريبية . وكان ذلك فى صورة المنهج الاستقرائى الذى نادى به بيكون فى الوقت الذى كان الوسط العلمى فيه يموج بأفكار مرتبطة بالميتافيزيقا

واللاهوت إبان العصور الوسطى، وعلى الجملة كان المنهج القياسى مازال يشيع فى كثير من الأوساط العلمية .

وإذا كان بيكون قد اهتم بالفروق بين الظواهر.. و لم يفطن إلى ضرورة القياس الكمى ... فقد جاء جاليليو ليعارض وليكشف عن الاستدلال الرياضى ويعتبره ذا فاعلية أكبر من الملاحظة والتجربة .. و لم يكن الاستقراء عند بيكون هدفاً بل كان وسيلة .. إذ كان الهدف هو استثمار المعرفة العلمية أو الفلسفة فى رفع مستوى الناس المادى ، فضلاً عن القيمة العلمية النظرية ، فيكون علينا إذن فى نظر بيكون فهم الواقع للسيطرة عليه لتحقيق مجتمع أفضل وبذلك تكون للعلم قيمة عملية فحسب .

وقد وضع بيكون كتابه (الأورجانون الجديد) أى (المنطق الجديد) وهو الجزء الثانى من كتابه (الإحياء العظيم) الذى كان يطمح أن يكون مشروعاً علمياً متكاملاً، ولكنه لم يكمله. وقد وضع بيكون فى "الأورجانون الجديد" نظريته فى الاستقراء وأفصح فيه عن ثورته العارمة على منطق أرسطو القياسى الذى كان يجعل فيه علم الطبيعة علماً فلسفياً .

وإذن فإن بيكون قد انتقد "المنطق الارسطى" كما أشار إلى بعض الأخطاء العامة التى يقع فيها العقل البشرى وتعوقه عن التفكير السليم. وهذا هو الجانب السلبى. أما الجانب الايجابى فهو منهجه الاستقرائى .

أما من الناحية الأولى فإنه يرى أن القياس الأرسطى عقيم، لأنه استدلالى صورى ننتقل فيه من مقدمات إلى نتائج عامة يراعى فيها الصحة الصورية فحسب بغض النظر عن محتواها المادى الواقعى .

وكذلك فإن القياس الأرسطى يبدأ حركته الاستدلالية من أفكار جزئية محسوسة يُسبغ عليها شكل الأفكار العامة التى تكون بمثابة مقدمات للقياس يفترض صدقها ، بينما تكون هذه المقدمات مجرد أفكار شائعة كاذبة تضر أكثر مما تنفع ، وأخيرا فإن نتيجة القياس الأرسطى عقيمة لأنها تكون متضمنة فى المقدمات ولاتحوى معرفة جديدة.

أما فيما يتعلق بجانب الأخطاء التى يقع فيها الجنس البشرى تلقائيا بطبيعته ولا يمكن التخلص منها تماماً وهى نظريته فى الأصنام الأربعة فهى :(١٠٥)

١ ـ أصنام القبيلة Idols of the tribe :

وهى أوهام عامة لدى الجنس البشرى مغروزة فى طبيعة الإنسان.. ومن الأمثلة على ذلك محاولتنا وضع نظام نظرى تعسفى للعالم قبل أن نتأكد عن طريق الملاحظة المباشرة من وجود مثل هذا النظام فى الطبيعة وذلك بحسب رأى بيكون فنقول مثلاً إن الطبيعة منظمة تنظيماً معقولاً على أساس من المنطق والعقل، ومن ثم نسلّم بمبدأ الحتمية .

ومن الأصنام التى تتعلق بالجنس البشرى عامة ميلنا الطبيعى إلى تصديق الخرافات والتنجيم والأساطير.. وتسرعنا فى إصدار الأحكام على عدد قليل من الوقائع واتجاهنا إلى تصديق ما يتفق مع هوانا.. ورفض ما يخالف هذا الهوى دون أى تحقيق علمى بهذا الصدد .

٢ ـ أصنام الكهف Idols of the cave :

وهى ذات طبيعة فردية، إذ أنها تتعلق بخبرات كل فرد من الأفراد على حدة ..وتختلف باختلاف الأفراد حسب البيئة والتعليم والعادات والوراثة .. فبعضنا مثلاً يبالغ فى إظهار أوجه التشابه بين الأشياء .. وعلى العكس من ذلك

نجد البعض الآخر يبالغ فى إظهار أوجه الاختلاف بينها . ثم هناك قسم منا يميل إلى كل ماهو قديم، وقسم آخر يعشق الجديد الطريف من الأشياء.. وهكذا.

٣ ـ أصنام السوق Idols of the market :

ويقصد بالسوق هنا مكان اجتماع الناس وتبادلهم الحديث فى معاملاتهم وهم فى العادة يستخدمون اللغة فى هذا الحديث، ولما كانت ألفاظ اللغة المستعملة مبهمة وغير دقيقة ، فإنها تكون مصدراً لكثير من الأخطاء. وستكون النتيجة أن يمعن الناس فى الجدل وأن تزداد حدة اختلافاتهم ومنازعاتهم بسبب غموض هذه الألفاظ المستخدمة التى فى الإمكان تعريفها وتحديدها.. فبعضها بمثابة إشارات إلى تراث الماضى وإلى نظرياته كفكرة المحرك الأول وعنصر النار والحظ. وأخيراً فإن أحاديثنا مليئة بمثل هذه الألفاظ التى كثيراً ما تؤدى إلى الخطأ والاضطراب والغموض.

٤ ـ أصنام المسرح Idols of the theater :

أما أوهام المسرح فقد ورثها الإنسان فى العصر الحديث عن مذاهب الفلاسفة القدماء الذين يفسرون الطبيعة حسب تصوراتهم ومعتقداتهم ، وقبل أن يقوموا بملاحظة ظواهرها .. وهم يستدلون من تجارب قليلة.. ويعتمدون على الخيال لاستكمال صورة الظاهرة .. وبهذا يسمح البعض لمجال الخيال أو اللاهوت بالتدخل فى مذهبه .. بينما الدين مصدره الوحى لا العقل .. فلا يجب أن تهتم الفلسفة باللاهوت بالضرورة. غير أنه لايخفى علينا أن بيكون كان يرى أن بعض المعتقدات مثل (وجود الله) يمكن البرهنة على صحتها فلسفياً .

أما العلم عنده فيجب فصله عن الدين وعدم إقامة العلم الطبيعى على أساس من النصوص الدينية ، وبهذا نجح بيكون فى فصل الفلسفة والعلم عن الدين وقضاياه .

هذه هى إذن الأصنام التى يعتبرها بيكون من الأسباب الرئيسية للخطأ، وهو لايرى أن اللغة فى حد ذاتها هى مصدر هذه الأخطاء .. ولكن استعمالها الخاطئ هو الذى يؤدى إلى الغموض والالتباس . وعلى العموم ليس للغة بديلاً سوى المنطق الرمزى وأساليب الاستدلال الرياضى .

ثانياً : الجزء الإيجابى من منهج بيكون :

إذا كان بيكون قد اكتفى فى الجزء الأول من منهجه ببيان أخطاء الماضى وأسبابها فإنه يحاول فى هذا الجزء الثانى من كتابه أن يعرض منهجه الاستقرائى الجديد الذى أراد أن ينسخ به منطق أرسطو القديم القائم على القياس .

تناول بيكون الأشياء الخارجية التى هى موضوعات الحس، ورأى أنها معقدة فى تركيبها. ولكننا بتحليلها ننتهى إلى الكشف فيها عن الطبائع البسيطة التى تتركب منها .. ولايمكن أن ندرك تركيبها الكامل وكيفياتها المستمدة من ماهياتها .. إلا بعد الكشف عن هذه الطبائع البسيطة التى هى الحرارة والبرودة والكثافة والوزن واللون والصوت والرائحة وغيرها من صفات الأشياء التى تكون موضوعاً للإحساس ، أما التنظيم أو الترتيب الكامل لهذه الأشياء فهو مثل نمو النبات ونشأته من البذور، وكذلك مثل نمو الجنين واكتماله، وغيره مما يمكن ملاحظته فى الطبيعة .. ولكى ندرك حقيقة هذه الوقائع البسيطة التى أشار إليها بيكون يجب أن نكشف أولاً عن صورها .

لقد أشار مؤرخو الفلسفة إلى أن قول بيكون بوجود صور بسيطة للطبيعة إنما يدل على أنه كان لايزال متأثراً بأرسطو ..ولكن بيكون يقول فى بعض نصوصه إن الصورة هى نوع من القانون للشئ .. أو هى وصف للعملية الكامنة أو للأسلوب الكامن المنظم لأى شئ من الأشياء .. وبهذا القول يكون بيكون قد عرَّف الصورة تعريفاً يقربها مما تواضع عليه المحدثون الذين يرفضون التسليم بأن الصورة هى علة الشئ .. ويرون أنها قانون أو وصف للظاهرة فحسب.

والذى يهمنا فى هذا الموضوع هو أن نشير إلى ناحية هامة فيما يختص بالمنهج وهى أن بيكون قد نجح إلى حد ما فى وضع قواعد منهجه الاستقرائى الذى يمكن عن طريقه اكتشاف صور هذه الطبائع البسيطة التى نتحدث عنها.

فما هى إذن قواعد هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى يبسط القول فيه فى الجزء الثانى من المنطق الجديد ؟

يعطينا بيكون مثال "الحرارة" لإيضاح قواعد منهجه وخطواته التى تتم من خلال ثلاثة جداول :

أولها : جدول يسميه جدول حضور الظاهرة Table of Presence :

وهذا الجدول يضع فيه مجموعة من الحالات التى تظهر فيها الحرارة .. وهذه الأشياء إما أن يكون قد لاحظها بنفسه أو سمع بها أو قرأ عنها . ومعنى هذا أن الأشياء التى نسجلها فى هذا الجدول تظهر فيها الحرارة بدرجات متفاوتة .. وسيطلق جون استيوارت مل فى القرن التاسع عشر إسماً آخر على جدول الحضور هذا .. وهو (طريقة الاتفاق Method of Agreement) التى تقول :

" All instances in which a phenomenon occurs egree, in only one circumstance which when found , we call its cause"

" حينما يتفق وقوع أمر أو صفة واحدة فى عدد من حالات وقوع الظاهرة الواحدة ، فإن هذا الأمر الواحد هو الذى نكتشف فيه علة حدوث الظاهرة".

ثانياً : جدول الغياب Table of Absence

وفى هذه الحالة الثانية يضع بيكون جدولاً لحالات غياب الظاهرة Presence Negative ويتخذ ظاهرة الحرارة مثالاً فيضمن هذا الجدول حالات ترجع إلى ظواهر الجدول السالف ولاتوجد بها الحرارة .. وإذن فأى صفة توجد فى هذا الجدول وتوجد أيضاً فى الجدول الأول لاتكون صورة للحرارة . أى أن هذا الجدول يتضمن الصور التى لاترتبط بالحرارة .. وإذن فالصور المرتبطة بالحرارة تغيب عنها. ومعنى ذلك أن الظاهرة هنا وهى الحرارة غير موجودة ويسمى مل هذه الطريقة بطريقة الإختلاف Method of difference .

وفى المرحلة الثالثة يضع بيكون جدولاً يسميه جدول الدرجات Table of degree ويقارن فيه بين الحالات التى تزداد فيها درجة الحرارة ليرى هل هناك أى ظرف من الظروف يتغير طردياً أو عكسياً مع درجة الحرارة .. وهذا هو ما يسمى عند مل بطريقة التلازم فى التغير Method of concomitant Variations ثم يقارن الجداول الثلاثة بعضها بالبعض الآخر ليصل إلى ما يسميه بالقطاف الأول First Vintage لصورة الحرارة نوع من الحرارة وبذلك يكتشف فى هذا الجدول ــ الذى هو جدول التلازم عند مِلّ ــ أن الحرارة نوع من الحركة .. فإذا حضرت ظاهرة الحركة حضرت ظاهرة الحرارة .. وإذا ارتفعت الأولى ارتفعت الثانية ، فهناك إذن تلازم طردى بين الظاهرتين ، ومن

ثم فإن كمية الحرارة الموجودة فى أى حالة من الحالات المشار إليها فى جدول الدرجات .. تتناسب طردياً مع كمية الحركة الموجودة فيها .

هذه الجداول الثلاثة التى وضعها بيكون لتكون أداته فى ميدان الكشف العلمى يطبقها على عدد كبير من الملاحظات والتجارب . ويلاحظ أنه قد تمشك بمبدأ الملاحظة والتجربة ورأى أن العلم لايمكن أن يتقدم إلا بجمع طائفة كبيرة من هذه الملاحظات والتجارب. ولكن العلم الحديث أثبت من ناحية أخرى أن عدداً كبيراً من الفروض العلمية القائمة على التخيل قبل الملاحظة والتجربة كان لها تأثيرها الكبير على حركة التقدم العلمى ومدى خصوبتها. ولعل السبب فى موقف بيكون السلبى من الفروض يرجع إلى أنه لم يستخدم الاستدلال الرياضى الذى لم يكشف عنه فى منهجه الجديد .

ثانياً : النسق الاستنباطى فى الرياضيات :

يعتبر العلم الرياضى فى جملته نسقاً استنباطياً ، فالرياضة تبدأ دوما بمجموعة من التعريفات والبديهيات والمصادرات لتنتهى باستنباط نظريات مترتبة على مجموعة المقدمات السابقة .

وكان إقليدس قد قدم نسقه الاستنباطى الذى يجعله البعض أول نسق رياضى يستنبط نتائجاً صحيحة من مسلمات مفروضة، وإن كان "رايشنباخ" يحاول أن يذهب بأصول النسق الهندسى الاستنباطى إلى مرحلة تاريخية أسبق من إقليدس حين يجعل الأصل التاريخى للهندسة راجعاً إلى قدماء المصريين الذين اضطرتهم ظروف فيضان نهر النيل إلى وضع قياسات هندسية لتمييز حدود أراضيهم الزراعية التى كانت تضيع معالمها كل عام ، وقد كان هذا الاتجاه الهندسى عملياً بحتاً كما يذكر المؤرخون ،(١٠٦) ثم ظهر البرهان الاستنباطى فى

وقت متأخر على يد "فيثاغورس" الذى تفسر نظريته المشهورة كشوف المصريين على أساس أن مجموع مربعى العددين "٣، ٤ " مساويان لمربع العدد " ٥" وقد استطاع فيثاغورس بذلك إيجاد الأسس النظرية العامة لتلك الحالة والتى تقوم عليها هذه الحالة ، وهى كون المثلث الذى تمثله هو مثلث قائم الزاوية، وهذا الجانب النظرى هو الذى يميز طبيعة الدور الذى أسهم به اليونانيون فى الهندسة وفى الفكر بعامة ، ففى الهندسة اكتشفوا إمكان بنائها على هيئة نسق استنباطى، ولذلك يعود "رايشنباخ" ليضيف قائلاً "وسوف يظل بناء الهندسة فى صورة نسق للبديهيات يرتبط إلى الأبد باسم إقليدس ، حيث كان عرضه المنظم المنطقى للهندسة هو موضوع كل برنامج دراسى هندسى، فاستمر حتى عهد قريب يدرس كما هو بدون أن يتطرق إليه الشك أو التمحيص".(١٠٧)

وهكذا جاءت الهندسة عند قدماء المصريين مؤسسة على الأمور الخاصة بالحياة العملية ، أما اليونانيون فقد تمثل إسهامهم الحقيقى فى إقامتها على أسس بديهية تصورية تطبق فى كل المجالات باتساق الاستنباط، واستخراج البراهين من المقدمات استخراجاً منهجياً، وهو نفس الأساس الذى انطلق منه المنطق الصورى القديم ، ولهذا فإن البحث من أجل تطوير المنطق القديم قد أدى إلى ظهور العديد من أنواع المنطق الأخرى، وهى كلها تقوم على أسس المنهج الاستنباطى الذى يتخذ شكلاً رياضياً يقوم على الاستناد إلى ثلاثة أمور جوهرية هى :(١٠٨)

١ ـ البديهيات :

وهى حقائق عامة بيّنة بذاتها، ولاتحتاج إلى البرهنة عليها، فهى تتسم بأنها واضحة بطريق مباشر للنفس بلا واسطة ولا برهان منطقى، كما أنها تعرف

بصورة أولية سابقة على التجريب ، وهى تمثل قواعد صورية عامة تتفق عليها كل الأذهان .

٢ ــ المصادرات :

وهى مسائل بسيطة ، يختص بها كل علم من العلوم على حده، ويقبلها المتخصصون فيه دون طلب برهان عليها لأنها تشكل الأسس التى ينطلق منها هذا العلم، ولكنها ليست لها عمومية البديهيات .

٣ ــ التعريفات :

وهى كالمصادرات تتعلق بتصورات معينة يختص بها كل علم على حدة، ويميز العلماء بين نوعين من التعريف، النوع الأول ، هو التعريف الرياضى، وهو تعريف قبلى ونهائى وثابت وكلى، ومن أمثلته تعريف محيط الدائرة بأنه الخط المتكون بواسطة نقطة تتحرك على مسافة متساوية من نقطة ثابتة تسمى المركز، أما النوع الثانى فهو التعريف التجريبى، وهو الذى تتكون عناصره من خلال الملاحظة والتجربة العلمية، فمثلاً تعريف الذرة لم يتكون دفعة واحدة، بل ظهر بالتدريج من خلال الاكتشافات المختلفة، وكذلك فالتعريف التجريبى ليس نهائياً ، بل إنه يمكن أن يتعدل كلما دلّت التجارب على خصائص جديدة لم تكن معلومة من قبل .

وعلى هذا النحو نتبين أن البديهيات والمصادرات والتعريفات يتم قبولها معاً بدون أدلة على صحتها، أو طلب برهان لإثبات صدقها، لأنها بمثابة الوسائل أو المبادئ التى تبدأ منها البرهنة على الموضوعات المطروحة أمام الباحث، ولقد كان إقليدس هو أول من أقام نسقاً استنباطياً ــ كما سبقت الإشارة ــ وقد بناه على عدة مجموعات من البديهيات والمصادرات والتعريفات.

ولكى يقوم عَالِم ما باستخدام ذلك المنهج الاستنباطى، فإنه عليه أولاً القيام باختيار حدود ما يريده من موضوعات المعرفة، وما يرتبط بها من بديهيات أو مصادرات وترتيبها بطريقة تصاعدية أو تنازلية تمكنه من استخلاص النتائج التى تساعده فى حل ما يتناوله من معضلات.

ويجب فى هذا المنهج مراعاة الشروط الأساسية للفكر المنطقى وأبرزها:[١٠٩]

١- شرط عدم التناقض، وذلك لكى يتوافق الاكسيوماتيكى أو البديهى الصورى مع مقدماته، ولكن كثيراً ما يحدث كما يقول "ويلدر" " أن تتعدد القضايا والنظريات وتتداخل بحيث يصعب أن نتأكد مما إذا كان النسق الذى أمامنا متناقضاً أم لا .. وهنا يجب علينا الاستعانة بتحديد معانى الحدود بدقة، ومراعاة قانون الثالث المرفوع حتى يستقيم النسق .. وإلا تنوعت استنباطاتنا وأصبح الكشف عن التناقض بينها أمراً صعباً"

٢- وكذلك فمن الشروط التى يجب مراعاتها فى النسق الاستنباطى شرط الإستقلال وهو يساعد على توازن النسق، بحيث لاتتكرر البديهيات أو المسلمات التى تشكل مقدماته.. وعلينا أيضاً مراعاة عدم الغموض وكفاية تلك المقدمات بطريقة متوازنة لاتزيد أو تقل عن الحاجة.

٣- وهنا نصل إلى الشرط الثالث الذى يجب الأخذ به وهو شرط الإشباع الذى يقضى بأن تكون الحدود الغير معرفة والبديهيات كافية بحيث تسمح لنا بإجراء كل عمليات الاستنباط فى النسق .

ولقد جاء النسق الاستنباطى ـ كما سبق الإشارة إليه ـــ كنتيجة اتفاق وترابط بين المنطق والرياضة .. وهو الأمر الذى أدى إلى ظهور "المنطق

الرياضى" الذى سيطر ولايزال على دوائر الفكر الرياضى والمنطقى .. وفيه لاتتمايز الرياضة عن المنطق ولايتباين المنطق من الرياضة .. وقد اتخذ البحث فيه عدة صور أو مذاهب حسب اختلاف النظرة إلى العلاقة بين المنطق والرياضة .. وقد اتفق المفكرون على تصنيفها فى خمسة مذاهب هى :(١١٠)

أ- مذهب التشابه الظاهرى وهو الذى ينظر إلى العلاقة بين المنطق والرياضة من الناحية الشكلية الخارجية ليجد أنهما متفقان فى ثلاثة أمور أساسية هى الرمزية والصورية والميكانيكية أو الآلية فى الإستنباط .

ب- مذهب جبر المنطق وهو الاتجاه الذى يعبر عن المنطق بصورة جبرية تكاد تقضى على المنطق وتجعل منه أحد فروع الرياضة .. ولقد كان ليبنتز هو أول من أشار إلى هذا الاتجاه، إلا أن أبحاثه لم تلق اهتماماً حتى أوضحها مؤخراً جورج بول .

ج- المذهب اللوجستيقى : وهو عكس الاتجاه السابق، إذ أنه يرد الرياضة ذاتها إلى أصول منطقية .. ويجعلها أحد فروعه بعد أن اتخذ المنطق صورته الرمزية.. ولقد وصل هذا المذهب إلى ذروته على يد "برتراند رسل" وألفريد نورث هوايتهد " فى كتابهما "برنكيبيا ماتيماتيكا" أو "مبادئ الرياضيات" .

د- المذهب الاكسيوماتيكى : وهو لم يرد أحد العلمين (المنطق والرياضة) إلى الآخر بل ردهما معا متوازيين إلى أصول أكسيوماتيكية أو بديهية صورية بحتة يشتقان منها معاً .. وقد تزعم هذا الاتجاه الرياضى الألمانى "ديفيد هلبرت".

هـ- المذهب الحدسى : ويستخدمه بعض الرياضيين المعاصرين الذين يرون أن الرياضيات تقوم على أساس إدراك الأعداد الأولية بالحدس المباشر ومحاولة التوليد الذاتى لبعضها من بعض .. ومن ثم لاتعتمد على اللغة وهم يختلفون عن المذهب الأكسيوماتيكى فى أنهم يعولون على الحدس بالأعداد أى الحدس فى الزمان وليس الحدس المكانى أو الهندسى .

وهكذا نجد أن النسق الاستنباطى هو نسق رياضى صورى لايصلح لدراسة العلوم الإنسانية فى مرحلة البيانات الأولية، لأنه يعتمد على الآلية والدقة الصورية فحسب .. بينما تحتاج العلوم الإنسانية إلى الإحساس والشعور فى المقام الأول حتى يتضح الفهم وتتمثل الحقائق فى الذهن .

ولقد احتل الاستدلال الرياضى مكانة عليا فى المنهج العلمى المعاصر.. فبينما كان قدماء الاستقرائيين مثل "فرنسيس بيكون" يرفضون أن يجعلوا للاستقراء أساساً رياضياً ، نجد العَالِم الفذ "نيوتن" يرى أن الملاحظة والتجربة والاستدلال الرياضى لازمان معاً فى البحث الاستقرائى، وأنه لاقيمة للإستدلال الرياضى إلا إذا كانت الوقائع الجزئية تؤيد النتائج الرياضية الصورية .

ولعله بناء على ذلك تبرز أولوية مرحلة الفروض التصورية وتضمينها خلال الاستدلال الرياضى لنحصل على فرض علمى على درجة عالية من احتمال الصدق بعد أن نخضعه لخطوات التحقيق الاستقرائى لأنه نابع أساساً من خلال تحويل الكيفيات المعطاه بالاستقراء إلى تصورات كمية تزيد من دقتها ودلالتها العلمية ، ولهذا جاء الاهتمام بالملاحظة والتجربة وإعطائها الأولوية فى مجال الاستقراء .

ولقد جاء المنهج العلمى المعاصر نابعاً من نظرة جاليليو ونيوتن .. غير أن أصحابه قد أنكروا أولوية الملاحظة والتجربة .. وذلك نتيجة لظهور أسس

لاتنطوى على وقائع محسوسة لاسيما فى نظريات الذرة والنسبية والكوانتم .. فهى تبحث فى مجالات لا يمكن إدراكها بالحواس وحدها .. ولاتعرف قواها المادية إلا عن طريق الصياغة الرياضية الصورية .. كما أن صياغتها لاتتوقف على التحقيق التجريبى وحده .

وهكذا أخذ الاستدلال الرياضى أو المنهج المسمى بالمنهج الفرضى الاستنباطى مكانته كمنهج أصيل فى العلم المعاصر .. وهو منهج تمتد جذوره إلى عَالِم الفلك "جاليليو" الذى كان أول من نادى باللغة الرياضية كأداة كشف فى العلوم التجريبية .. ورأى أنه منهج ينطوى على قوة وصدق وإحكام أكثر مما فى الخبرة والاستدلال. إلا أن معاصريه لم يدركوا أهمية ما يرمى إليه جاليليو، ولذلك لم يلتفت إلى هذا المنهج "فرنسيس بيكون" و لم يهتم به "جون استيوارت مل " الذى قام برد الاستدلال الرياضى إلى الاستقراء .. لأنه رأى أن المبادئ الرياضية ليس لها أساس قبلى .. إذ هى ليست سوى تجريد وتعميم صادرين عن ملاحظات جزئية حسية .

ومن أهم ما يتميز به النسق الاستنباطى الرياضى هو إمكان تكامل العلوم المتقاربة من خلاله ، لأن الرياضيين الذين يعملون فى فروع مختلفة يمكن أن يكمل عمل أحدهم عمل الآخر ، لأنه يمكن أن يحكمهم جميعاً نسق واحد ينطلق منه العلماء إلى كافة العلوم الأخرى عن طريق توحيد التعريفات والمصادرات فى معظم فروع العلم .

ثالثاً : المنهج الاسترداى فى التاريخ :"منهج البحث التاريخى"[111]:

١ ـ موضوع التاريخ :

يبحث التاريخ فى الوقائع التى حدثت عبر مسيرة البشرية مرة واحدة منذ بزوغ الوعى الإنسانى وإلى الأبد، ومن ثم فقد اختلفت التعريفات حول مفهومه، ويمكن إبراز أهمها فيما يلى :

أ - يقتصر معجم "لاروس" على تعريف المنهج التاريخى بأنه معرفة الماضى، بينما يرى البعض أنه عبارة عن وصل الحوادث أو الحقائق الماضية وكتابتها بعد تمحيصها بروح الباحث الناقد .

ب - يعرفه "هومر هوكت" بأنه السجل المكتوب للماضى أو للأحداث الماضية، ومن الجلّى أنه يرتكز فى هذا الميدان على البحث الأركيولوجى.

جـ ـ يكاد معظم الباحثين يجمعون على أنه البحث فى أحوال وظروف وأمور البشرية فى الماضى ، وهنا يثور التساؤل : هل يعد التاريخ علماً أم فناً.

لقد اختلفت الإجابة حول هذا الأمر ، إذ نجد طائفة من الباحثين يرون، أن لفظ العلم لا ينطبق إلا على العلوم الطبيعية التجريبية ، والتى يمكن أن تنطوى على قوانين ونظريات ثابتة، ولذلك يخرجون التاريخ باعتبار أن مادته غير ثابتة، وغير قابلة للتحديد، أو استخلاص النظرية العامة المسيرة لقوانينها، كما أنه ليس من المستطاع أن نعاين وقائع التاريخ معاينة مباشرة، فكل واقعة تاريخية هى واقعة قائمة بذاتها، وليس فى الإمكان أن نتصور ظروفاً أخرى يتكرر فيها وقوعها بمثل هذه الصورة التى وقعت عليها تماماً، كما أنه لايمكن لنا أن نصل فى نهاية بحثنا إلى تعميمات كلية أو قوانين علمية تكون بمثابة نظريات عامة تنطبق على العديد من الوقائع، وهذا عكس مفهوم العلوم بلاشك.

أما الطائفة المقابلة للمجموعة السابقة فيرون أن التاريخ علماً مستوفياً لشروط العلم وقواعده من حيث أنه مجموعة من المعلومات المنظمة التى يستخدمها الباحث فى تحصيلها منهجاً معيناً مستهدفاً الوصول إلى نتائج تاريخية يقينية من خلال البحث القائم حول استخراج الوقائع التى تثبت صدق الفروض التى يحاول البرهنة عليها، كما أن هناك من يذهبون أيضاً إلى التأكيد على عملية التاريخ من حيث استعماله لبعض الوسائل الفنية فى التعبير عن حقائقه، وفى عرضها ونقدها وتحليلها سواء أكانت هذه الوسائل أدبية لغوية، أم ناتجة عن التقدم التكنولوجى.

وكذلك يرد بعض علماء التاريخ المتمسكين بالنزعة العلمية للتاريخ على القائلين بأن التاريخ ليس علماً بأنه يعتبر أحد العلوم الوصفية التقريرية. إذ أنه يصف الوقائع الماضية فى مجتمع معين أو شريحة محددة من الزمان، ولايقصد بذلك الوصف وصفاً مادياً قائماً على الحواس ، ولكنه قد يكون وصفا نفسياً يعرف بالشعور .

٢ ـ طبيعة التاريخ :

وكذلك هناك عدة مذاهب فلسفية يحاول أصحابها تفسير طبيعة الوقائع التاريخية ، وفهم الأسباب التى تكمن من ورائها وذلك على النحو التالى:

أ ـ التفسير الدينى الأسطورى :

يقوم هذا التفسير على أن هناك قوى خفية تسيطر على مجرى التاريخ وتحركه كما تريد، وهذا التصور هو ماتراه الملاحم اليونانية القديمة وبخاصة قصيدتى الإلياذة والأوديسا لهوميروس، وكذلك عند مفكرى العصور الوسطى فى الغرب المسيحى حيث ساد هذا التصور، ومثال

ذلك تفسير القديس أوغسطين للتاريخ القديم بإرجاعه الكوارث والمصائب التى تحل بالإنسان فى هذه الحياة إلى خطيئة آدم الأولى .

ب ـ التفسير الميتافيزيقى الروحى :

وهو يرجع أصلا إلى الفيلسوف الألمانى هيجل الذى قسم التاريخ إلى ثلاثة أنواع هى :

(١) التاريخ الأصلى: وهو سرد الوقائع التى يثبتها المؤرخ من خلال معايشته للأحداث ، أوبما يسمعه من الآخرين، ولكن بعدما يحمل هذه الأحداث بتصوره العقلى الذاتى لمغزاها وأسبابها.

(٢) التاريخ النظرى : وهو التاريخ الذى يتجاوز العصر الذى يعيش فيه المؤرخ فيقوم بالتأريخ لعصر آخر من خلال الوثائق المكتوبة أو الوقائع المروية .

(٣) التاريخ الفلسفى : وهو عبارة عن دراسة التاريخ من خلال الفكر ، على اعتبار أن التاريخ هو تاريخ الإنسان، وأن الفكر هو جوهر ذلك الإنسان صانع التاريخ.

جـ- التفسير المادى للتاريخ :

يرجع هذا النوع من التفسير إلى كارل ماركس ، وأستاذه فيورباخ، وقد تأثرا فيه بالنظرية الطبيعية القائلة بأن الأحداث التاريخية كلها يمكن إرجاعها إلى أسباب طبيعية ، وعند ماركس أن العامل الاقتصادى هو العامل الأساسى فى فهم أحداث التاريخ وبدونه لايكون لهذه الأحداث أى معنى معقول، ويعد تطور الوضع الإقتصادى هو العامل الفعال الذى يكون من نتيجته تجدد وتغير العناصر الأخرى فى المجتمع، وبالتالى تحدث

الظواهر الممثلة لتاريخ البشرية، فالعامل الإقتصادى إذن هو الذى يسبب ويحدث وقائع التاريخ .. ولقد اتفق مع ماركس فى إنكار التفسير الغيبى أو الميتافيزيقى للتاريخ مفكرون آخرون نذكر منهم "أوجست كومت" مؤسس المذهب الوضعى، ولكن ظهرت أيضا تفسيرات مناقضة تماماً لهذا التفسير، ومنها التفسير الروحى عند "دورنجر" وأمثاله فى القرن التاسع عشر كرد فعل على تلك النزعات المادية.

د ـ التفسير الوضعى للتاريخ :

ويرجع هذا التفسير إلى "أوجست كومت" الذى أصبح التاريخ عنده علماً، والذى أصبح قانونه الأساسى هو قانون المراحل أو الحالات الثلاث وهى :(١١٢)

"الحالة اللاهوتية" وهى تمثل مرحلة طفولة الإنسانية ففيها كان الإنسان يفسر الظواهر بإرجاعها إلى إرادة الآلهة أو لأسباب خارقة للطبيعة أو لقوى خفية، وهو لم يقصد بكلمة "لاهوتى" التعرض للإلهيات أو العقائد ، بل كان شديد الإقتناع بوظيفة الدين فى المجتمع، ويرجو أن تتطور العقيدة حتى تنتهى إلى الديانة الوضعية "أو ديانة الإنسانية" فالمقصود بهذه المرحلة إذن هو قصور العقل الإنسانى عن إدراك الأسباب الحقيقية للظواهر، ومن ثم القيام بردها إلى قوى خفية تسيطر على العالم، وقد مرت هذه المرحلة بثلاثة أطوار هى طور الرمز أو "الطوطم" وطور تعدد الآلهة ، وطور وحدة الإله .

"الحالة الميتافيزيقية " وهى مرحلة انتقال بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية وتمثل طور الشباب، وفيها لم يغير العقل كثيراً من طرق تفكيره

ولكنه اتجه للبحث عن العلة الأولى للظواهر التى تقع تحت حسه، ولكنه أصبح يتخيل تلك العلة الأولى كقوى وخواص أولية كافية داخل الأشياء ذاتها ، واللجوء إلى بعض الفروض المجردة فى تفسير الأشياء، مثال ذلك فرض "الأثير" فى تفسير الظواهر الضوئية أو الكهربية وفرض "المبدأ الحيوى" فى علم وظائف الأعضاء.

" الحالة الوضعية أو العلمية" وتمثل اكتمال ونضج التفكير الإنسانى، حيث بدأ العقل يوجه همه إلى اكتشاف القوانين التى تسير عليها الظواهر مستعيناً بوسائل تجمع بين الملاحظة والتجربة للبحث عن العلاقات الثابتة التى تنظم الظواهر فى تعاقبها وتوافقها وبذلك فبعد أن كان الإنسان يضيع وقته هباء فى التأملات التى لاتؤدى إلى شئ أصبح يلاحظ ويجرب ويقوم بجمع الإحصاءات الدقيقة التى تترتب عليها نتائج يقينية، ويلاحظ أن أوجست كونت قد استمد هذا القانون من "فيكو".

هـ- التفسير البيولوجى للتاريخ :

وهذا النوع من التفسير يرجع إلى "اشبنجلر" الذى انتقد جميع التفسيرات السابقة، وصاغ نظريته التى يشبه فيها حضارات التاريخ بالكائن العضوى، والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات، فإذا كان نمط الحياة واحداً بين الأفراد التى تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعاً سياق واحد عليها. ومن خلال ذلك نستطيع التعرف على أى حضارة ما .. وأن نتنبأ بما سيحدث للحضارة التالية.

ولقد كان مؤلف اشبنجلر الرئيسى "انهيار الغرب" هو الكتاب الذى فصلّ فيه فلسفته فى التاريخ وتنبأ بانهيار الحضارة الغربية التى وصلت

إلى مرحلة شيخوختها ، كما بيّن فيه أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى من المراحل التى تتألف منها الحضارة يتم وفقاً لمبدأ آلى وبدون أى اعتبار لنشاط الأشخاص الذين يعيشون فى داخل هذه الحضارة.

وبعد أن عرضنا للمذاهب الفلسفية المختلفة فى تفسير التاريخ، فإنه يجدر بنا استعراض خطوات ذلك المنهج الاستردادى والتى تتمثل فى:

أ - اختيار موضوع الدراسة : ولاتتوقف تلك الخطوة على المؤرخ وحده، بل تشترك فيها جميع المناهج العلمية.. ومن العوامل التى تؤثر فى اختيار موضوع البحث مدى توفر المصادر والوثائق المطلوبة للبحث ، وأهمية ذلك البحث، ودرجة جدته وأصالته والفترة الزمنية التى يحتاج إليها .

ب ـ جمع الأصول والوثائق : وتنقسم الأصول والمصادر الخاصة بواقعة ما إلى مصادر أولية وهى عبارة عن الآثار المادية والوثائق المكتوبة، وأخرى ثانوية وهى التى تحتوى على معلومات منقولة عن المصادر الأولية.. وقد تكون منقولة للمرة الثانية أو الثالثة .. إلخ .

جـ ـ نقد المصادر والوثائق التاريخية: تنقسم المصادر والوثائق التاريخية إلى نوعين، النوع الأول هو الآثار أو الأشياء المصنوعة، وهى آثار من السهل الكشف عن مؤثرها الحقيقى فالأهرام مثلاً أو المعابد من السهل أن نجد صلتها بمنشئيها ، والنوع الثانى هو الآثار الكتابية التى قد تكون رواية عيانية أو وصفاً لحادث تاريخى، وهنا يصعب الوصول إلى بيان صحة وقائعها التاريخية لأنه يختلط بالآثار المتخلفة فى نفسية الكاتب عن حدث من الأحداث ، فالإنسان بطبيعته يخضع لعوامل عديده للتحريف أو التزييف أو الوقوع فى الخطأ ،

ولذلك يجب فى البداية التحقق من معنى وصدق المادة التى تحتويها الوثيقة، وذلك عن طريق نوعين من النقد :

النوع الأول:

النقد الخارجى أو الظاهرى، وهو محاولة جمع أكبر عدد من الوثائق ، والمقارنة بينها لاختيار أكثرها صدقاً أو اقتراباً من المؤلف أو من الأحداث مع تصحيح لغتها وبياناتها كلما أمكن ذلك.

النوع الثانى:

النقد الباطنى، وهو ما نسميه بالنقد الداخلى **Interrnal criticism** وهو أكثر المناهج التاريخية والفلسفية أصالة، إذ عن طريقه نختبر صحة النصوص من خلال دراسة عدم تناقض ما تحتويه مع الموضوع الذى تعالجه، فإذا وجد هذا التناقض عن طريق النقد الباطنى، فإنه يثبت عدم صدق هذا النص أو عدم صحته كما يدخل فى النقد الباطن أيضا التحليل اللغوى للوثيقة من أجل بيان معناها العام .

ومن خلال ذلك ينبغى على الباحث فى التاريخ أن يتساءل دائماً: ما معنى هذا النص، وما مدى إيمان صاحبه به، وهل كان محققاً فى إيمانه به وبهذا يصل إلى تحديد تام لصحة الوثائق ومعرفة أكثرها أصالة وخلواً من الإضافات الزائدة، وهذا ما يسمى بنقد الاستعادة أى محاولة استعادة الصورة الأصلية التى كانت عليها الوثيقة مع التخلص من الأخطاء التى تكون قد لحقت بها من خلال تكرار نسخها على مر الزمان.

وكذلك فمن الأمور الهامة فى نقد المصادر بين صلة الراوى بالحادث أو الواقعة التاريخية التى يرويها، فلا نتلقى الأخبار اعتباطاً، بل لابد من الإشارة إلى المصدر الذى صدرت عنه، وهذا ما يسمى بنقد المصدر، وهو يرتكز على معرفة مصدر الوثيقة ومعرفة مؤلفها وتاريخها، ويمكن التأكد من ذلك بمساعدة معرفة الخطوط والصور اللغوية وأنواع العبارات والمجازات ومنحنيات التعبير وهو ما يستخدم بصفة خاصة فى نقد الشعر الجاهلى.

وعلى هذا فإنه يمكن إجمالى مهمة المؤرخ بنقد الوثائق فى الخطوات التالية:

أولاً : استخراج المعلومات المعبرة عن الوثائق، سواء أكانت متعلقة بأفراد وأشياء مادية أو كانت متعلقة بأعمال إنسانية .

ثانياً : أن يصنف المعلومات التى تقدمها الوثائق ويقوم بربطها بعضها بالبعض الآخر بحيث تندرج الوقائع المتشابهة تحت حادثة معينة، ولايختلط بعضها بالبعض الآخر.

ثالثاً : أن ينظم الوقائع داخل إطار عام تلتئم فيه الوقائع الجزئية تحت الكل المكون لها، وبذلك تتكون صورة واضحة للعصر التاريخى أو للتاريخ العام الذى يبحث فيه المؤرخ.

رابعاً : يجب أن يحاول المؤرخ ملئ الثغرات التى تظهر بين تسلسل سير الأحداث حتى يطرد سير التاريخ، ويكون متصل الأجزاء .

خامساً: يجب على الباحث أن يضع الصيغ العامة التى يسجل فيها الحقائق التاريخية واحدة واحدة، حتى تصبح واضحة ومعقولة وقابلة لأن تدون فى صورة تاريخية عامة لاتقتصر على المؤلف وحده.

د ـ استعادة صورة وتخطيط الوقائع:

وهو يعنى جمع أكبر عدد ممكن من الوثائق التاريخية وفحصها وتحليلها ليتثبت من مدى صحتها ويقينها، ثم ترتيبها بحيث تظهر صورة الواقعة التاريخية من خلالها، وهذا العمل يرتبط تماماً بالمرحلة السابقة ويظهر من خلالها.

هـ ـ التركيب التاريخى :

وفيه يقوم المؤرخ أو الباحث بترتيب الوقائع التى استعادها من خلال المراحل السابقة بحيث تأخذ الصورة التاريخية المعبرة عن الفترة التى يبحثها فيها، وهنا يقف دور المؤرخين الوضعيين من علماء التاريخ لأنهم لا يحاولون أن يتعمقوا وراء الظواهر التاريخية لتفسيرها أو فلسفتها للكشف عن المبدأ أو القاعدة التى تتطور على أساسها وحدات الزمان التاريخية فيحدث التاريخ بصوره المختلفة .

معنى فلسفة التاريخ ونظرياته :

لقد جرى جمهرة المؤرخين على وضع تصوراتهم كأفكار للتفسير التاريخى أو للإجابة على السؤال الذى يواجه كل فلاسفة التاريخ، وهو عن السبب الذى من أجله تتدافع الأحداث التاريخية وتنساب على نحو ما، فأصحاب النظرية الإلهية فى التاريخ يرجعون الأمر إلى الله سبحانه وتعالى فى دفع الأحداث التاريخية كسبب رئيسى ، وبالإضافة إلى ذلك فهناك أسباب ثانوية إقليمية أو محلية أو ذات صورة شخصية تتعلق بظهور بطولات معينة فى التاريخ.

ولقد اختلفت المدارس التاريخية فى تفسيرها للتاريخ فمنها من ترى أن المحرك الاساسى فى التاريخ هم الأبطال مثل رمسيس أو تحتمس أو قيصر

وكسرى أو الإسكندر الأكبر أو صلاح الدين الأيوبى أو نابليون... الخ، ومنها من ترى أن هناك حتمية فى التتابع التاريخى، وأن التاريخ يخضع لنظام علّى ترابطى يفرز أبطالا يتكلمون باسمه، فليس البطل هو الذى يخلق الحدث التاريخى، بل على العكس من ذلك يقولون بأن الأحداث التاريخية وتسلسلها العلّى الحتمى هو الذى تتمخص عنه البطولات التاريخية .

ويتزعم المدرسة الأولى فى العصر الحديث "توماس كارليل" فى كتابه الأبطال وعادة البطولة، بينما يتزعم المدرسة الثانية العديد من المؤرخين من أمثال ابن خلدون فى نظريته عن العصبية، وتوينبى فى نظريته "التحدى والإستجابة" "Stimulus and response " .

وهناك أيضاً النزعة اللاتاريخية التى ترى أن التاريخ لايشكل وقائع مستمرة ومترابطة بل يشكل مراحل مختلفة، كل مرحلة منها تختلف عن الأخرى من حيث نمطها الفكرى والمعرفى، وبذلك تكتسب الأحداث والوقائع فيها معان ورموز مختلفة تماماً عن مثيلاتها فى المراحل الأخرى، فالتاريخ على حسب رأى هؤلاء لايعيد نفسه، والأحداث لا تتكرر، ومن أهم أصحاب هذه المدرسة رواد المدرسة الهيجلية والبنيويين بعامة، إذ نجد هيجل وكروتشه وغيرهما يرون أن التاريخ هو تعبير عن المطلق، ولما كان المطلق لازمانياً، لهذا فإن أحداث التاريخ لايمكن أن تتسلسل، أو يكون لها صبغة الماضى والحاضر والمستقبل، مادام الزمان غير منفتح ومتحرك طبقاً لهذه الثلاثية الزمانية التى تفترض وجود التتابع والتكرار، ومعنى هذا أن لكل حادث تاريخى استقلاله وحدته النوعية، فلا يمكن أن نقول مثلا إن أحداً من الأبطال يشبه بطلا آخر، أو أن بطلاً ما عاد إلى التاريخ وهزم الأعداء فى صورة مماثلة لبطل آخر.

أما البنيويين فهم يفصلون فصلاً تاماً بين حقب التاريخ، ويقولون إن لكل عصر أو حقبة علومها وفنونها ولغتها التى تنفصل تماماً عن غيرها، ومن ثم يمتنع النقل أو التكرار بين الحقب الزمانية المختلفة .

وبهذا كانت البنيوية هى آخر مذهب يتصدى للنزعة التاريخية فيهاجمها، ويجعل كل حقبة من الزمان تتقوقع على نفسها، فليس هناك قبل أو بعد أو تسلسل فى دائرة ما نسميه بالزمان.

رابعاً : المنهج العلمى المعاصر

يرفض أصحاب المنهج العلمى المعاصر -نتيجة لما حدث من تطورات فى العلم خلال القرون الثلاثة الاخيرة - أن يكون مبدأ العلية وحده هو القاعدة الأساسية فى منهج الاستقراء التجريبى ، ومن ثم أخذ العلم الطبيعى يتجه إلى الاستعاضة عن القوانين العلية بالقوانين التى تعبر عن علاقات بين مجموعتين من الظواهر أو خصائص المواد الطبيعية بصورة رياضية، ويمكن أن تعد قوانين جاليليو الخاصة بسقوط الأجسام مثالاً لذلك المنهج الجديد حيث اكتشف جاليليو أن الأجسام الساقطة يتناسب حجمها ووزنها طردياً مع الزمن الذى يستغرقه الجسم فى أثناء سقوطه ، ولهذا فإنه يمكن تحديد سرعة وزمن السقوط بدقة فى أية لحظة معينة، كما يمكن أيضاً تحديد المسافة التى يقطعها الجسم الساقط بعد فترة محددة من الزمن.

وكذلك فليس قانون الجاذبية فى نظر نيوتن سوى علاقة وظيفية تربط الأجرام السماوية بعضها ببعض على نحو تتعادل معه قوة الجذب بينها، ويحتفظ عالم السماء بما فيه من نجوم وكواكب كل فى مداره أو فى موقعه .. ويمكن أن

نضرب لذلك مثلاً أيضاً بقانون الضغط الجوى من خلال العلاقة بين ارتفاع الضغط وانخفاضه، وارتفاع الزئبق أو انخفاضه فى البارومتر.

ومما يجدر ملاحظته هنا أن دعاة المنهج العلمى المعاصر لاينكرون مبدأ العلّية إنكاراً تاماً، ولكنهم ينكرون أن يخضع كل قانون علمى لتفسير علّى فحسب ، إذ أن هناك عدداً كبيراً من القوانين لاتخضع للتفسير العلّى، مثال ذلك النتيجة التى توصل إليها علم الأحياء ، وهى أن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية، وقد ثبت لديهم هذا بعد ملاحظات عديدة فى مجال الثدييات دون أن يكرسوا تلك الأبحاث عن أى نوع من العلة.

وكذلك فالقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، وهو القانون القائل بأن الحرارة تنتقل من الجسم الأكثر حرارة إلى الجسم الأقل، وأنه لو لم يستمد الجسم حرارته دوماً من مصدر آخر أكثر منه حرارة ذلك الجسم لابد أن يتناقص تدريجياً، وهذا هو الحال فيما يخص الشمس، إذ أنها تبعث بحرارتها إلى مجموعة الكواكب الدائرة فى فلكها دون أن تستمد حرارة بديلة عنها من جسم آخر أكثر منه حرارة ذلك الجسم لابد أن يتناقض تدريجياً، وهذا هو الحال فيما يخص الشمس، إذ أنها تبعث بحرارتها إلى مجموعة الكواكب الدائرة فى فلكها دون أن تستمد حرارة بديلة عنها من جسم آخر أكثر حرارة ، ومن ثم فإن حرارة الشمس تتناقص تدريجياً. وهذا ما قد يؤدى إلى تناقص الحياة على كوكب الأرض والتأثير فى مجموعة الكواكب التى تؤلف المجموعة الشمسية.(١١٣)

وقد توصل العلماء إلى هذا القانون دون البحث عن العلة، وكذلك الأمر أيضاً بالنسبة للقانون الذى يحدد سرعة الضوء فهو ليس قانون علّياً، كما أن تفتيت الذرة فى أواخر القرن التاسع عشر قد بيّن أن بعض الذرات لها خاصية

النشاط الإشعاعى بمعنى أنها تقذف بجزئياتها تلقائياً، مما تنجم عنه ظواهر معينة لايمكن فهمها وفقاً لقانون العلّية، إذ لاتتخذ هذه الظواهر نمطاً منتظماً فى الحدوث.

وهكذا وجد المنهج العلمى المعاصر أن يبدأ بفرض صورى تتم صياغته مقدماً بناء على تقدم العلم قبله، أى أنه يبدأ بإخضاع جزئيات الظواهر لفحص علمى دقيق من كل ناحية أى إجراء التجارب على الظواهر إن إيجاباً أو سلباً، ومن ثم يمكن من خلاله استخراج نتائج معينة يكون من المتوقع أن يؤدى إليها هذا الفرض ليأتى دور التحقيق من هذه النتائج عن طريق الملاحظة والتجربة.

وهكذا تأخر دور الملاحظة والتجربة و لم تعد لهما الأولوية فى خطوات المنهج العلمى بل أصبحت الملاحظة والتجربة هما الخطوة الأخيرة التى يتأكد خلالها العالم من صدق فرضه الصورى.

والفرض الصورى فى المنهج المعاصر لايعنى الرجوع إلى التصورات الميتافيزيقية أو التخيلات المجردة للعالم، بل إنه يشير إلى كائنات موجودة بالفعل فى الواقع لكنها لايمكن أن تخضع للإدراك الحسى الذى يتحكم فيه قانون العلّية، وباختصار نجد أن الفرض العلمى الذى سندفع به فى طريق التحقيق العلمى سيكون موضوع خيال علمى يرتبط بكل تاريخ العلم السابق عليه ساعة القيام بالتجربة، ومن الأمور التى يمكن استخدام الفروض الصورية فيها هو تفسير بعض القوانين التى تفتقر إلى إمكان التحقيق منها عن طريق الخبرة الحسية، أو محاولة التوفيق والربط بين القوانين التى تبدو غير مترابطة فتكون مهمة العالم هنا، هى إيجاد الرابطة التى تربط قانوناً معيناً بقانون آخر .. ومن أمثلة ذلك ما قام به "كلارك ماكسويل" من الربط بين القوانين المتعلقة بخواص الغازات فهى

قوانين جاءت نتيجة بحث استقرائى واستدلالى دقيق، لكنها كانت محتاجة إلى تفسير، فأمكن "الماكسويل" القيام بتفسيرها فى ضوء افتراض وجود الذّرة.

وبهذا الفرض الصورى تتحدد النتائج التى تطابق الواقع فيما بعد، وإن كان هذا الفرض نفسه هو من وحى القوانين السابقة التى قطع العلماء بيقينها.

ولقد تعددت النظريات المعاصرة فى فلسفة العلوم وفتحت مجالاً منهجياً لدخول آراء العديد من العلماء، فقدم "كارل بوبر" نظريته فى منطق الكشف العلمى والتى فرّق فى الجانب الاستقرائى منها بين العلم واللاعلم، وحمل حملة شديدة على الموقف الذاتى فى العلوم التجريبية وهو ما يعرف "بنزعة بوبر" المضادة للذاتية.(١١٤) كما نجد "هانسون" وقد تناول النظرية العلمية من المنظور السيكولوجى ، لتحديد نموذج الملاحظة(١١٥)

وأخيراً يأتى "توماس كون" ليقدم تصوره عن بناء الثورات العلمية، وكيف يأتى العلم الجديد برؤية خاصة يحل بها المشكلات العلمية الأساسية فى النموذج العلمى السائد من قبل .(١١٦)

وخلاصة هذا القول أن الكلمة الأخيرة فى المنهج العلمى المعاصر ـــ كما سبق أن كررنا فى أكثر من موضع فى هذا الكتاب ـــ هذه الكلمة ليست القانون العلمى العام الذى كان يعتبر حصيلة أو ثمرة منهج الاستقراء التقليدى، بل لقد أصبحت الثمرة الآن هى ما نسميه إمكان التحقيق التجريبى، وكل ما يصل إليه العلم هو صيغ نضعها أمامنا وننتظر أن نضعها أمامنا كمرشد لنا يُظهر لنا أن مجموعة معينة من الظواهر تتفق فيما بينها بخصائص معينة ويكون سلوكها العلمى الحركى واحد. فهذه الظواهر أو الوقائع يمكن أن تكون متطابقة وتخضع لنفس التحقيق التجريبى فى نفس الوقت وبنفس الكم .

هوامش الباب الأول

(١)لمزيد من التفاصيل راجع للمؤلف : الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر "الماركسية ورد الإسلام عليها" ، درا المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥.

(٢) سنورة الحج آية : ٧٣ .

(٣) سورة القيامة آية : ٣، ٤.

(٤) سورة الأحزاب آية : ٧٢ .ويرى بعض المفسرين أن كلمة التوحيد هى المقصودة بالأمانة، ولما كان العقل السليم هو الذى يستطيع الإنسان أن يحصل به هذا المعنى، لهذا فنحن نقول مباشرة بأن الإمامة فى النص القرآنى إنما يعنى بها العقل الذى نتحصل به على التوحيد وهو الذى فضل به الله الإنسان على سائر الخلق.

(٥) يمكن الإلمام بمزيد من التفصيلات حول الملاحظة العلمية عند "فرنسيس بيكون" من كتابه الشهير " الأورجانون الجديد " وسنتناول منهجه بالتفصيل فيما بعد .

(٦) د. حسن عبد الحميد ، د. محمد مهران: فى فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة ١٩٧٩م ، ص ١٨: ١٠).

(٧) سورة الرحمن آية : ٣٣.

(٨) راجع ، محمود أمين العالم: الضرورة والإحتمال فى الفيزياء المعاصرة، دار الثقافة ، القاهرة .

(٩) Stebling.S : A,modern introduction to logic, london, 1958, P.P 342: 370.

(١٠) Russl, B.: our knowledge of the external world, george Allen and unwin ITD, 1939, P.210:225.

(١١) إميل بوترو: العلم والفلسفة والدين، مكتبة النهضة العربية ـ القاهرة ص ص ١٨٧-٢١٥.

(١٢) عبد الحليم الجندى : القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤ ص ص٢٩ : ٣٥.

(١٣) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦، ص ٦٥ وما بعدها.

وأيضاً راجع لابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، القاهرة ١٨٩٥.

(١٤) اعتمدنا على المراجع الآتية فى عرضنا لتصنيف العلوم :

- الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق وتعليق ونشر د/ عثمان أمين ، القاهرة
- مقدمة ابن خلدون ص ص ٢٣٤: ٣٢٨.
- د. محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون ، بحث نشر بمجلة عالم الفكر، المجلة التاسع العدد الأول ١٩٧٨م .
- بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ترجمة د. فؤاد زكريا، د. محمود قاسم مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م .

(١٥) سورة الشمس : ٩ :١٠.

(١٦) د. عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، ص ص ٨٥: ١٣٠.

(١٧) راجع كتاب التفسير العلمى للقرآن الكريم لمصطفى محمود، وعبد الرزاق نوفل .

(١٨) راجع ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، القاهرة ١٨٩٥م .

(١٩) سورة الرحمن آية : ٣٣ .

(٢٠) سورة آل عمران آية : ٧ .

(٢١) سورة الاسراء آية : ٨٥.

(٢٢) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١، الطبعة الرابعة، دار المعارف القاهرة ١٩٦٦، ص ص ٦٩: ٧٧.

(٢٣) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٢٢ وما بعدها.

(٢٤) راجع للمؤلف : الصلة بين النحو والمنطق عند الفارابى، بحث نشر بأعمال مؤتمر سيبويه بشيراز.

(٢٥) راجع للمؤلف : نقد أبى البركات لفلسفة ابن سينا، بحث نشر بمجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ١٩٦٤م.

(٢٦) هو تعليم لاينطوى على أى نوع من التربية الدينية، بل إن أصحاب هذه النزعة يعولون على العلم الذى لايستند أو يرتبط بالدين بأى صورة من الصور، ولفظ علمانى Laique مشتق من اللاتينيه Laicus ومن اليونانية Laikas، ومعنى اللفظ أمر يخص الشعب ولايخص الإكليروس الدينى أى

رجال الدين، فيقال قضاء علمانى، شخص علمانى، ومدرسة علمانية والمقصود أنه قضاء وضعى لايقوم على الشريعة أو الدين ، وشخص متحرر من الدين، ومدرسة عامة تقوم الدراسة فيها على أساس غير دينى .

(٢٧) سورة التغابن، آية : ٤ .

(٢٨) سورة الحجر، آية : ٨٥.

(٢٩) سورة الإسراء، آية : ٣٦.

(٣٠) سورة فاطر، آية : ٢٨.

(٣١) سورة النجم، آية : ٢٣.

(٣٢) سورة التكاثر، آية : ٥ .

(٣٣) سورة النجم، آية : ٢٨.

(٣٤) سورة البقرة، آية : ١٤٥.

(٣٥) سورة الروم، آية : ٢٩.

(٣٦) سورة آل عمران، آية : ٧ .

(٣٧) سورة النساء، آية : ١٦٢.

(٣٨) سورة المجادلة، آية : ١١ .

(٣٩) سورة الزمر، آية : ٩.

(٤٠) سورة يوسف، آية : ٧٦.

(٤١) سورة البقرة ، آية : ١٥١.

(٤٢) سورة البقرة، آية : ٢٦٩.

(٤٣) سورة الآعراف، آية : ٥٤.

(٤٤) سورة الروم، آية : ٨ .

(٤٥) سورة البقرة، آية : ٢٨٢.

(٤٦) جون كيمنى : الفيلسوف والعلم، ترجمة د. أمين الشريف، المؤسسة الوطينه للطباعة والنشر بيروت، ١٩٦٥م ص ص١٠٧: ١٣١.

(٤٧) سورة الحج، آية : ٤٧ .

(٤٨) سورة المعارج، آية : ٤.

(٤٩) سورة الملك، آية : ٣ .

(٥٠) سورة يس، آية : ٤٠.

(٥١) أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، جـ١ ص ص ٢٢ : ٣٤.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٣٥ وما بعدها.

(٥٣) أخرجه ابن ماجه فى الدعاء ٣ ، وابن حنبل فى المسند ٦/٢٩٤.

(٥٤) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ١، ص ٣٨ وما بعدها.

(٥٥) أخرجه البخارى فى صحيحه (كتاب العلم ١٦) وأبو داود وابن ماجه المقدمة ١٧، والدارمى فى السنن وابن حنبل فى المسند ٥/ ١٩٦ وهو صحيح متفق عليه.

(٥٦) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ١ ص ١٣.

(٥٧) رواه الدارمى فى المقدمة ١٧، وذكره الغزالى فى الإحياء، وقال العراقى (رواه ابن ماجه من حديث أنس)

(٥٨) سورة الملك : آية ٣ : ٤.

(٥٩) اخرجه ابن عدى والبيهقى فى المدخل والشعب (شُعب الايمان) من حديث أنس وقال البيهقى متنه مشهور وسنده ضعيف.

(٦٠) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ١ ص ١٣٥، وما بعدها، ويلاحظ أن الغزالى آثر أن يذكر المنطق كعلم من علوم القدماء، أى كعلم مرتبط بالفلسفة، إذ انه عند أرسطو بمثابة اداة للعلم، ومقدمة لاغنى عنها.

(٦١) سورة الرحمن، آية : ٣٣ .

(٦٢) اخرجه ابن حيان والبيهقى موقوفاً، وذكره الغزالى فى الإحياء ٥٩/١.

(٦٣) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، مطبعة حسان القاهرة ١٩٧٤م ص٣١٥.

(٦٤) سورة البقرة، آية ١٨٩.

(٦٥) نظر باب العلم فى إحياء علوم الدين للغزالى.

(٦٦) سورة الأحزاب، آية : ٤.

(٦٧) أخرجه ابن عدى من حديث معاذ وأبى إمامه بإسنادين ضعيفين.

(٦٨) سورة ق، آية : ٣٧.

(٦٩) سورة الكهف، آية : ٧٠.

(٧٠) سورة البقرة، آية : ١٢١.

(٧١) سورة المجادلة، آية : ١١.

(٧٢) سورة فاطر، آية : ٢٨.

(٧٣) الحديث أخرجه ابن ماجه فى باب الطهارة ١٦، وابن حنبل فى السند ٢٤٧/٢ وأبو داود فى الطهارة ٤ والنسائى فى الطهارة ٣٥.

(٧٤) سورة الحجرات ، آية : ١٠.

(٧٥) سورة هود، آية : ٢٩.

(٧٦) الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ٣ ص ١٨.

(٧٧) ذكره الغزالى فى الإحياء جـ١/ ٥٧ وقال العراقى رأيناه فى جزء من حديث أبى بكر بن الشخير من حديث عمر، وعند أبى داود من حديث عائشة.

(٧٨) سورة البقرة، آية : ٢٨٦.

(٧٩) سورة البقرة، آية : ٤٤.

(٨٠) د. جلال عبد الحميد موسى: المنهج العلمى عند العرب، بحث للدكتوراه تحت إشرافنا، طبع دار العلم للملايين، ببيروت، ص ٣٥ وما بعدها.

(٨١) عبد الحليم الجندى : القرآن والمنهج العلمى المعاصر ـــ مرجع سابق ـــ ص ص ٣٠- ١٣٢.

(٨٢) د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى ـــ دار المعارف ١٩٦٥ ص ص٣٦١: ٣٧١.

(٨٣) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥. ص ٤٥ وما بعدها .

(٨٤) د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ـــ مرجع سابق ص ٣٦٥ وما بعدها .

(٨٥) المرجع السابق ، ص ٣٧٢ وما بعدها .

(٨٦) راجع : مصطفى نظيف: الحسن بن هيثم بحوثه وكشوفه البصرية، القاهرة ١٩٤٢ ، جـ١ ص٣٠ وما بعدها .

(٨٧) د. عمر فروخ: عبقرية العرب فى العلم والفلسفة ، ط٤ ، بيروت، ١٩٨٥م ص ص١١٩ : ١٢٠.

(٨٨) د. جلال موسى : المنهج العلمى عند العرب ، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٨٩) بول غليونجى: ابن النفيس ـــ سلسلة أعلام العرب ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٣٥ وما بعدها .

(٩٠) عبد الحليم الجندى : القرآن والمنهج العلمى المعاصر، مرجع سابق ، ص١٤٩.

(٩١) هو الوزير أبا المطرف عبد الرحمن بن وافد الأندلسى، ولد عام ٣٨٠هـ وتوفى عام ٤٦٠هـ ، وكان قد اشتهر بعلم الأدوية المفردة راجع :

- د. عمر فروخ : عبقرية العرب، ص ١٢٥.
- طبقات الأطباء، ٢/٤٩.

(٩٢) عبد الحليم الجندى : القرآن والمنهج العلمى ، ص ص ١٤٨:١٤٧.

(٩٣) سورة الرحمن ، آية: ٣٣.

(٩٤) سورة البقرة ، آية: ٢٨٢ .

(٩٥) سورة الإسراء، آية : ٣٦.

(٩٦) راجع : إميل دوركايم : قواعد المنهج فى علم الإجتماع، ترجمة د.محمود قاسم ومراجعة د. السيد محمد بدوى، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦١م ص ٥٢ وما بعدها .

(٩٧) بول ريكمان : منهج جديد للدراسات الإنسانية ــ ترجمة وتقديم وتعليق د. على عبد المعطى، د. محمد على محمد ط١ بيروت ١٩٧٩، ص ١٨٥ وما بعدها.

(٩٨) د. عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ــ مرجع سابق ــ ص ٤٥ وما بعدها .

(٩٩) د. حسن عبد الحميد ، د. محمد مهران : فى فلسفة العلوم ومناهج البحث مرجع سابق ــ ص ٢١٧ وما بعدها .

(١٠٠) د. محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٨، ص ص٤٥، ٤٦.

(١٠١) د. عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ــ مرجع سابق ١٤٦ وما بعدها .

(١٠٢) د. محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى - مرجع سابق ــ ص ص٥١ ،٥٢.

(١٠٣) راجع :د. عبد الرحمن بدوى: مناهج البحث العلمى، ص ١٣٠ وما بعدها د. محمود فهمى زيدان: الاستقراء والمنهج العلمى ص ٥٢: ٥٧.

(١٠٤) راجع للمؤلف : الفلسفة الحديثة ط١ دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ط١ ١٩٦٩ ، ص ص٣٨، ٣٩.

وراجع أيضا :د. محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ص٥٩ : ٧١.

(١٠٥) راجع للمؤلف : الفلسفة الحديثة ــ مرجع سابق ــ ص ص ٣٩:٤٥.

(١٠٦) هانز ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ــ ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت د.ت ص ص ١١٧،١١٦.

(١٠٧) المرجع السابق ، ص ١١٧.

(١٠٨) د. عبد الرحمن بدوى: مناهج البحث العلمى، ص ٩٦ وما بعدها.

(١٠٩) د. على عبد المعطى محمد: رؤية معاصرة فى علم المناهج، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٨٥م، ص ص٢٧٣ : ٢٧٥.

(١١٠) المرجع السابق: ص ١٣٣ : ١٥١.

(١١١) د. حسن عبد الحميد، د.. محمد مهران: فى فلسفة العلوم ومناهج البحث ص ص ٢٥٣ : ٣٠٣.

(١١٢) د. السيد محمد بدوى : مبادئ علم الاجتماع، ط٢ ــ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ص١١٠: ١١٥.

(١١٣) د. محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ص١٣٥: ١٥٦.

(١١٤) راجع لكارل بوبر : منطق الكشف العلمى ـــ ترجمة د. ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية ــ بيروت .

(١١٥) د. ماهر عبد القادر : دراسات فى فلسفة العلوم ــ درا المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩م ص ص ١٩٧: ٢٠٩.

(١١٦) راجع لتوماس كون : تركيب الثورات العلمية ــ ترجمة د. ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ــ بيروت .

الباب الثانى

العلوم الإنسانية وأزمة مناهجها المعاصرة

مـــع

دراسة نقدية لأسسها وبنيتها اللاهوتية



الفصل الأول

الأسس اللاهوتية للعلوم الانسانية في الفكر الغربي الحديث

لما كان هدف هذه الدراسة هو الوصول إلى صياغة منهج إسلامى للعلوم الإنسانية .. لهذا فقد بدأنا بحثنا باستعراض أوجه النظر فى نشأة العلم ومفهومه العام واستعرضنا مجمل تصنيفات العلوم فى تاريخ العلم مع الاهتمام بتصنيف العلوم عند المسلمين .. ثم انتقلنا إلى إعطاء فكرة عن صلة العلم بالفلسفة والدين باعتبار أن الفلسفة كانت تمثل جماع العلوم الكونية والإنسانية .. وتطرقنا فى الفصل الثالث إلى استخلاص بعض النتائج حول مفهوم العلم فى القرآن ثم مفهوم العلم عند الإسلاميين وأعطينا بعض النماذج المنهجية لإسهامات المسلمين فى هذه العلوم .. وانتهينا فى هذه الدراسة إلى بيان فضل المسلمين على حضارة الغرب الحديثة من حيث أنهم كانوا آباء منهج الاستقراء العلمى الذى يعتبر أساساً لتقدم العلم ومباحثه فى الأزمنة الحديثة وعقد مقارنة بين المنهج الإسلامى ومنهج البحث الغربى التجريبى سواء فى العلوم التجريبية أو فى العلوم الإنسانية.. ويجئ الفصل الرابع ليعطى لنا جملة الاتجاهات العلمية عن تطور المنهج فى الغرب الحديث وقد آثرنا هنا التركيز على المنهج فى العلوم الإنسانية من حيث إن كان منهج العلوم الطبيعية قد نجح فى استكشاف آفاق المجهول فى مجال الكون بكل ظواهره .. نجد أن هذا المنهج لم يصمد أمام

تيارات النظر المعاصر .. لأن هذا المنهج لايفترض أصحابه أساساً أن للإنسان روحاً وجسداً .. ومن ثم فقد شعر الغربيون أنفسهم بضحالة هذا المنهج فى مجال العلوم الإنسانية ... ومن ثم فإننا حينما نتكلم عن أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية .. فإن هذا لايعنى نقد المنهج الاستقرائى بصفة عامة مادام قد صلح للتطبيق فى مجال العلوم الإنسانية ... ومن ثم فإننا حينما نتكلم عن أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية .. فإن هذا لايعنى نقد المنهج الاستقرائى بصفة عامة مادام قد صلح للتطبيق فى مجال غير علوم الإنسان .. هذه العلوم التى مدارها الفكر والسلوك .. أى أحوال الإنسان النفسية والعقلية التى يدخل فى مجالها الفلسفة[1] أيضاً من ناحية نظرية المعرفة .. ثم على النفس والأخلاق والقانون والسياسة والاقتصاد .. الخ.

ولما كان الغرب ينعى علينا ارتباط العلوم الإنسانية لدينا بالدين ومفاهيمه، فإننا سنوضح فى هذا الفصل كيف أن الغرب قد استند إلى اللاهوت المسيحى فى مباحثه الفلسفية الحديثة من حيث أن ديكارت كان يرى أيضاً أن الفلسفة وبصفة خاصة الميتافيزيقيا هى جزع شجرة المعرفة .. فلقد كانت الفلسفة تنطوى على معظم العلوم الإنسانية المعروفة ولهذا عولّنا على أن نجعل منها موضوعاً لدراستنا فى هذا الفصل من حيث أنها تحوى العلوم الإنسانية .. وكيف أنها تقوم على أساس ثنائية تفترض وجود المادة والروح معاً.. ثم محاولة تذليل العقبات عن طريق المشيئة الإلهية أو الأرواح الحيوانية أو الغدة الصنوبرية على ما سنرى عند الفلاسفة .. أو حتى إلغاء الجانب الجسدى المادى .. والاكتفاء بالروح .. وقد وجدنا أن هذا كله سيتم فى إطار من اللاهوت المسيحى.

وسنحاول فى الفصول التالية أن نبين أولاً مدى قيام المعرفة الفلسفية عند الغرب على أسس لاهوتيه وذلك فى الفصل الذى نحن بصدده. أما فى الفصل الذى يليه فإننا سنوضح كيف أن منهج الاستقراء التقليدى قد انتهى فى مجال الدراسات الإنسانية إلى أزمة كان من الضرورى أن تقع لاستخدام العلماء الإنسانيين لمناهج كمية فى دراسة أحوال كيفية تسند إلى النفس الإنسانية كما ذكرنا .

وسنعرض بعد هذا لكيفية الخروج من هذه الأزمة فيما يختص بمفهوم المسلمين للعلوم الإنسانية .. حيث سنحاول فى الفصل الأخير الكشف عما تنطوى عليه الشريعة الإسلامية من قواعد قابلة لما قد يجد من قضايا وتطورات لإقامة العلوم الإنسانية على مستوى إسلامى ... وذلك ما يهتم به العالم الإسلامى المثقف اليوم .. وهو الاتجاه الحثيث نحو أسلمة المعرفة الإنسانية" .. وسيكون هذا البحث الأخير نوعاً من التصنيف الجديد للعلوم الإنسانية يستند إلى الشريعة الإسلامية وينبثق منها .. وهو يستمد جذوره من التصنيفات العلمية الإسلامية التى سبق الإشارة إليها عند ابن خلدون وغيره من العلماء المسلمين .

العلوم الإنسانية فى الغرب الحديث وبنيتها اللاهوتية :

سنحاول فى هذا الموضع الاستدلال على أن الغرب المسيحى كان ولايزال منذ مطلع حضارته الحديثة إلى أواخر القرن الثامن عشر يستلهم معظم أفكاره عن العلوم الإنسانية وبنيتها من خلال اللاهوت المسيحى ، وقد استمرت النزعة اللاهوتية فيما بعد على ما سنرى بالتفصيل فى هذا الفصل إلى القرن العشرين.

ولايعنى تتبعنا لتغلغل اللاهوت المسيحى فى العلوم الإنسانية وحاملها وهو الفكر الفلسفى .. أننا ننتقد وجود أسس لاهوتية لهذه العلوم فى الغرب

المسيحى ، بل على العكس من ذلك فإننا نرى أن هذا أمر طبيعى جداً ، لاسيما ونحن ننادى بأسلمة المعرفة الإنسانية ــ والقياس مع الفارق ــ إذ أن الإسلام يتيح الحرية الكاملة فى مجال العلم بينما تضرب الكنيسة بيد من حديد على كل علم يخرج عن ولايتها، أو عن سلطانها ، كما كان الحال فى محاكم التفتيش وسجل الفهرس، وقد ظل الخوف من رجال الدين المسيحى مسيطراً على المناخ الفكرى فى أوربا إلى قيام الثورة الفرنسية.

وإذا كنا قد تتبعنا عبر الباب الأول المفاهيم المختلفة للعلم وصلتها بالدين، مع عرض بعض النماذج من إسهامات المسلمين فى العلوم المختلفة بغية إظهار دورهم فى بناء صرح الفكر والعلم للبشرية جمعاء، فإن الذى نريد التأكيد عليه فى هذا البحث هو أننا ينبغى أن نواجه فى صورة حاسمة أصحاب نزعة التغريب من المسلمين المعاصرين الذين ينقلون كل شئ عن حضارة الغرب وهم غافلين عن أنه لما كان الحامل الأساسى للعلوم الإنسانية فى الغرب ــ ألا وهو الفلسفة ــ مرتبطا فى بنيته الأساسية باللاهوت المسيحى، وبكل ما علق بالعقلية الأوروبية من مناقشات حول القضايا المسيحية ــ كما سنرى ــ فإنه ينبغى على هؤلاء الذين يدعّون أنهم ذو نزعة علمانية ، ينبغى عليهم أن يتنبهوا إلى هذه النقطة الخطيرة، وهى أنهم فى الوقت الذى يقفون فيه فى تحدٍ ظاهر ضد تراث الإسلام والعرب ، الذى يؤمن أصحابه بالإسلام عقيدة وسلوكاً، نراهم يقعون فى شباك التيار المسيحى، الذى يلتحم تماماً بالفكر الغربى منذ مطلعه ، ويتعصبون له كتراث أساسى للحضارة الغربية ، بدلاً من أن يكشفوا الزيف عنه ويجردوه من العناصر الدينية، مستفيدين فقط من النواحى العلمية الموجودة فيه، والتى قد تفيدنا فى قيام الحضارة لدينا ، دون أن تنتقص من تراثنا

القومى أو تقضى عليه فتكوّن صوراً مكررة وناقصة مستعدين لثقافة الغرب المسيحية وحضارته وعنفوان غزوه الفكرى .

وحينما حاولت العلوم الإنسانية فى الغرب بعد الثورة الفرنسية أن تتنكر للدين صراحة، وأن تدير ظهرها لكل ماهو روحى بتأثير اشتداد المد الفلسفى المادى، الذى تمثل فى القرن التاسع عشر فى اشتداد حركة المنهج التجريبى المتزمت، أخذت العلوم الإنسانية منذ هذه الفترة تخضع للقياس الكمى، وهنا بدأت تظهر بالتدريج بوادر أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية ، تلك التى كان يمكن تلافيها لو ارتبطت هذه العلوم بفكر يقوم على أساس روحى.

وسنرى أن الفكر المادى سيشكل فى الفترة المعاصرة عملية طرد ضخمة لكل الاتجاهات الروحية بصفة عامة، والمرتبطة منها بالدين بصفة خاصة، وسيكون هذا الموضوع ـ أى أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة ـــ هو موضوع القسم الثانى من البحث .

وعلى هذا فسوف نقوم بداية باستعراض بعض المواقف الفلسفية القائمة على اللاهوت المسيحى منذ ديكارت إلى كير كجارد، لكى نؤكد تماماً أن الصلة وثيقة بين الدين المسيحى ولاهوته، وحضارة الغرب وفكره المسيحى، وإن دعوى العلمانية لم تعد تصمد أمام هذا التيار الدينى الذى سيظل مرتبطاً بالحضارة الغربية حتى مطلع القرن العشرين .

والحقيقة أن الكنيسة قد سيطرت على العلم فى القرون الوسطى، وكانت المشكلة التى عاناها رجال الفكر فى تلك القرون، هى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، بين الوحى والفكر ، أى بين الإيمان والعقل .

ولم يكن عصر النهضة قد آذن بظهور اتجاه ملح إلى التخلص من سلطة الكنيسة على العقل والعلم، وتمثل هذا فى القرن السابع عشر، حيث بدأت المناهج العلمية الجديدة فى الظهور على يد بيكون وديكارت .

ولكن الغريب فى الأمر أن المد الدينى ظل يواصل انتشاره من خلال الفكر الفلسفى مع محاولة الفلاسفة الظهور بمظهر الانتماء للعقل وللعقلانية برغم تغلغل اللاهوت المسيحى فى بنية مذاهبهم التى كانت تشتمل على خلاصة العلوم المعروفة.

١ ـ ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)

يرمز ديكارت إلى الفلسفة بشجرة جذعها الميتافيزيقا، وفروعها العلوم المختلفة ومن بينها العلم الطبيعى، وتستند الميتافيزيقا إلى دعامة أساسية هى فكرة وجود إله كامل حافظ للفكر وللعالم، وحامٍ له من الشيطان الماكر الخبيث.

وكذلك نجد أن الأدلة الديكارتية على وجود الله، لاتخرج عن فلك الأدلة التى ساقها فلاسفة العصور الوسطى، ولاسيما القديس أنسلم.

وقد حاول ديكارت أيضاً الاستدلال على وجود الله من وجود المخلوقات وهو دليل الآثار (الاستدلال بخلقه على وجوده كما يقول الإسلاميون) ، وأوضح ديكارت كيف أن لله غاية أو قصد وحكمة عليا من صنع هذه المخلوقات وتشييدها ، فالكون كله إنما يكشف عن وجود فاعل أو صانع، وهو الله .

ولكن يبدو أن هذا الدليل لم يكن هو الدليل المفضل عند ديكارت، فقد رأى أن وجود الله الثابت المحقق هو الذى يجب أن يستدل به على وجود مخلوقاته ، فهو سبحانه وتعالى الدال على خلقه، فليس من المعقول أن يكون

المحسوس المتغير هو الأعلى، بل ينبغى أن يكون الأسمى وجوداً هو الموجود الثابت المحقق أى الله وهو الحقيقة المطلقة التى يتعين الإيمان بوجودها قبل المضى فى أى بحث ميتافيزيقى.[٢]

وهكذا تصبح الفلسفة خاضعة للإيمان، ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الفكر الفلسفى الحديث إنما يبدأ من الإيمان ، وينتهى إلى المعرفة عن طريق اصطناع بناءات ذات مسحة عقلية كما سبق وأن ذكرنا.

وبهذا فإن التصورية الديكارتيه لاتخرج ــ بكل ما أعلنت عنه ــ عن المسيحية الأفلاطونية الأوغسطينية التى سادت فى عهد آباء الكنيسة.

ونحن إذا تناولنا الكوجيتو الديكارتى بالدراسة النقدية، فسنجد أنه يفصح عن أساس وبنية لاهوتية محضة تَرُد اليقين وحفظ الوجود إلى سند إلهى محض، فأنا أفكر وحدها لاتكفى لإثبات وجود الذات المفكرة لأنها محتاجة إلى مساندة الله لهذا الوجود .

وكما يقول ديكارت ، لعل هناك شيطاناً ماكراً يعبث بنا، ويرينا الحق باطلاً والباطل حقاً، فلولا التدخل الإلهى لكى يخلّصنا من الشك ــ الذى يكاد يكون مطلقاً بدون هذا التدخل ــ لما أمكن لنا معرفة ذواتنا ، وهنا تظهر آثار الفعل الإلهى فى الحفاظ على المخلوقات التى تستظل بنعمته الإلهية.

وكذلك يظهر بوضوح الرد المسيحى الخالص على الثنائية الثانوية التى جعلت الشر (الشيطان) صورة مساوقة للخير أى للإله الحق، فيرى ديكارت أن الله هو الذى يقهر الشيطان الماكر الخبيث ويردعه ويحفظ معرفتنا ووجودنا من آثاره المضللة .

وهكذا يتحول الشك إلى شك منهجى، ربما أفادنا فى تطهير نفوسنا فى معارفها السابقة، وربما كان المسيح الذى يقوم بدور الكلمة، أى العقل فى تطهير الإنسان من الخطيئة الأصلية التى تمت بإيحاء من الشيطان الماكر الخبيث.

ولعلنا نلاحظ أمراً آخر بالغ الخطورة فى المنهج الديكارتى، إذ ما قيمة الجلاء والوضوح كعلل لليقين بالنسبة للأفكار ، إذا كانت هذه الأفكار نفسها إنما تمنح صفة اليقين بتأثير من السند الإلهى وتدخل ا لله فى عملية المعرفة ؟

وهكذا نجد كيف أن اللاهوت المسيحى يتدخل فى كل المواضع التى يحاول فيها ديكارت أن يظهر بالمظهر العقلانى الكامل.

ويبدو أن تيار اللاهوت المسيحى قد اندفع بشكل عارم فى تيارات الفكر الحديث بداية من "ديكارت" إلى "كيركجارد" و "جبريل مارسيل" فى الفترة المعاصرة .

وسيتضح لنا أبعاد هذا التأثير الدينى المسيحى عند مالبرانش أحد صغار الديكارتيين بطريقة أكثر رسوخاً، حيث أنه من المعروف دائما أن الكثير من الآراء التى يتعمد الفيلسوف تحويرها أو إخفاءها إنما تظهر بوضوح عند تلامذته، وهذا ما حدث بالنسبة لمالبرانش، إذ انصبت فيه كل الآراء اللاهوتية الكامنة فى المذهب الديكارتى الأم .

٢ ـ مالبرانش (١٦٣٨م- ١٧١٥م):

وإذا انتقلنا إلى صورة أخرى للفلسفة عند مطالع العصر الحديث، لكى نتتبع آثار الفكر المسيحى فى بنيتها ، فإننا نجد هذه الصورة عند مالبرانش.

يُعد مالبرانش من أوائل صغار الديكارتيين، وعلى الرغم من تأثره بديكارت فى اتجاه مذهبه إلى حظيرة اللاهوت المسيحى، إلا أنه قد يفوق أستاذه

فى المبالغة فى هذا الإتجاه، بل وقد يختلف عنه فى بعض المواقف الهامة من هذه الناحية، وأهمها نظريته فى العلل المناسبة.

لقد استمد مالبرانش ميتافيزيقاه من اللاهوت المسيحى، وهو أقرب إلى الأوغسطينية من أستاذه ديكارت، إذ أن فلسفته مستمدة فى أغلب مواضيعها من الكتاب المقدس فهو يعالج موضوعات الخطيئة والخلاص والعناية والنعمة والحفظ الإلهى .. الخ.(٣)

ويظهر أثر اللاهوت فى الصياغة المبكرة لهذا المذهب بدرجة أكبر مما نجده عند ديكارت ، ولو أن الفيلسوفين يحاولان معالجة نفس المشاكل الدينية بأسلوب عقلانى فى الظاهر، ونقلى فى الباطن، وتنحصر هذه الموضوعات فى دائرة المباحث الإلهية كالذات والصفات والفعل الالهى، ثم الخلق وكمال النظام والترتيب فى العالم كأثر من آثار العناية الإلهية، ثم الإنسان من حيث معرفته وأخلاقه وكيف أن اللاهوت هو الضامن للمعرفة واليقين الإنسانى.

وتظهر جدة مذهب مالبرانش فى معالجته لمشكلة العلية والمعرفة وصلة النفس بالبدن، فقد حاول تخطى الثنائية الديكارتية بأن أرجع الحل إلى التدخل الإلهى المباشر عن طريق ما يسمى بالعلل المناسبة. فمالبرانش ينفى وجود علل ضرورية طبيعية فى الكون ، فهذا العالم كله لا أثر فيه للعلية الكاملة ــ كما يقول مالبرانش وكما سبقه الأشاعرة إلى القول بها ــ فالله يتدخل فى الجزئيات بضرب من العلية المباشرة ، فهو الذى يجمع بين الروح والجسد والمكان والفكر ، والمادة والعقل ... الخ.

والله عند مالبرانش ليس خالقاً فحسب ، بل هو الذى أحاط بكل شئ وجوداً وعلماً ، فهو ينطوى فى ذاته على الموجودات جميعاً فى صورة "معانى" وليس ثمة موضوع للمعرفة تتجه إليه النفس سوى هذه المعانى التى ترد على

العارف تفضلا من الله، فليس على النفس – في حال المعرفة – إلا أن تتوجه إلى الله في موقف انتباه عميق لطلب المعاني، أي معرفة ما تريد إدراكه ، والانتباه هو صلاة النفس الأبدية في طلبها للمعاني، ومن ثم تكون المعرفة عند مالبرانش حدسية صوفية، أو هي تأمل لمعاني الموجودات الكامنة في الذات الإلهية، وإسباغ النعمة الإلهية على العارف هو الذي يحقق الإتصال بالذات الإلهية المنطوية على المعاني أي على سائر الموجودات .

وهكذا نجد كيف أن فلسفة مالبرانش تؤكد كل ماذهبنا إليه في بداية بحثنا، من أن البعد الديني قد ظل مسيطراً على الفكر الغربي على امتداد فترة طويلة من العصر الحديث، وكيف أن بعض مذاهب هذا الفكر – كمذهب مالبرانش – إنما تتضح بنيته وإطاره العام من خلال علاقته باللاهوت المسيحي وقضاياه .

٣ – بليز بسكال (١٦٢٣– ١٦٦٢) :

إذا كان بسكال يختلف عن ديكارت، في أنه كان أكثر ميلاً إلى العلم وإلى التجربة منه إلى الإستدلال، والاستناد إلى النظر أولاً، إلا أننا نجد أنه بعد اتصاله برجال الدين أخذ يقرأ في الكتب الدينية، وانتهى إلى الإيمان بأن المسيحية تقتضينا أن نحيا لله وحده، واعتبر كوالده أن العقيدة موضوع إيمان وغير قابلة للبحث بالعقل .

واستناداً إلى هذا القول فقد ابتعد بسكال عن الشك، واقترب من اللاهوت و لم ينصرف عنه كما يذهب بعض المؤرخين ، ولقد عمد بسكال إلى بلوغ كمال الفضائل المسيحية، وكان تأثيره من هذه الناحية كبيراً في أسرته.

وقد تمثلت هذه الفترة من حياته فيما جمعه من "خواطر" فى كتابه المسمى بهذا الإسم، والذى يعتبر رغم تنوع موضوعاته بمثابة دعوة كبرى إلى الدين، فهو فى هذا الكتاب يميز بين العقل والقلب ، بين الروح الهندسى وروح الدقة.

وكذلك فقد أخذ بسكال على عاتقه اقناع الذين احجموا عن قبول الدين، بضرورة اعتناق المسيحية ، وهو لايقيم الأدلة ، أو يقدم البراهين الميتافيزيقية على وجود الله، ويرى ان معرفتنا بالله إنما ترتبط بكونه إله محبة وعزاء (خاطرة رقم ٥٥٦) ويتألف منهجه فى الدعوة إلى الله من ثلاث مراحل هى كالآتى :[٤]

أولاً : يبين أن المسيحية ترضى جميع حاجات النفس، وأنها ليست معارضة للعقل وهذه المرحلة الأولى.

ثانياً : أما المرحلة الثانية ففيها يعمل الداعية — أى بسكال — على تحبيب المسيحية إلى النفس حتى تميل إليها بالعقل وتعتنقها، بحيث يتجه الإنسان بنفسه إلى طلب الله بدلاً من أن يفرض الله على الإنسان.

ثالثاً : وفى المرحلة الثالثة من منهج الدعوة إلى المسيحية عند بسكال، فإنه يقوم ببيان حقيقة هذا الدين عن طريق الدلائل المحسوسة مثل النبوة والمعجزات حيث أن النفس قد أصبحت مهيأة لقبول ذلك بعد المرحلتين السابقتين.

ويتابع بسكال مذهبه فى الإنتصار للمسيحية، فيرى أن الإنسان فيه قوة طبيعية للخير والحق والسعادة، ومع ذلك فهو يتجه إلى موضوعات دنيوية حقيرة وبعيدة عن هذه القيم الفاضلة، وهو إذا كان يعلم أنه وجد لغايات أسمى، وأن خيره الأعظم إنما يكمن فى الله، فستهدأ نفسه ، وسيرى أن السعادة فيما يقدمه له الدين من عطاء.

ويرى بسكال أن كل شر وحقارة إنما ترجع إلى الطبيعة ، أما الخيرات والفضائل فهى راجعة كلها إلى النعمة الإلهية ، ولكن هذه النعمة الالهية تتشخص فى ظهور المخلّص "أى المسح" وهذا الظهور ضرورى لإصلاح سقطة آدم الطبيعية أى الخطيئة الأصلية.

وهكذا نرى كيف أن تدخل المسيح سيطهر البشر من الخطيئة ، وأن الإنجيل هو الذى يقدم هذا التوفيق، وقد نجح لأنه صادر عن ا لله، و لم يكن هذا النجاح ليتحقق للإنسان إلا لكونه ذا أصل إلهى، أى أنه من صنع ا لله.

وعلى هذا النحو فإن تحليل بسكال للوجود الإنسانى قد كشف عن مأساة هى مصدر شقاء الإنسان، هذه المأساة تتمثل فى خطيئة آدم التى أفسدت الطبيعة أو هى رمز للطبيعة الفاسدة، والتى تتمثل فى حالة الخلق، وحالة الخطئية، وهما وجهتان متلازمتان.

ويستمر بسكال فى توجيه النظر إلى ضرورة ان يعتنق البشر المسيحية وأنه لايمكن للكافر أن يعرض عن التفكير فى شقائه وهو صائر حتماً إلى الموت، ولانراه يفضل حياة الكفر على حياة الإيمان التى تبشر بخلود النفس، وينتقل بسكال لهذا الموضوع من الخواطر (خاطرة رقم ٢٢٣) لكى يعرض لنا رهانه المشهور.(٥)

وهكذا يمضى بنا منهج بسكال متأثراً بمنهج القديس أوغسطين، ومنهج ديكارت أيضاً ، والذى يمضى به من القلق إلى الايمان.

ولقد ذهب بسكال إلى أبعد مما ذهب إليه اللاهوتيون فى الاعتماد على الايمان حيث يرى، أن دلائل الوحى لاتدل على العقائد الدينية الفائقة للطبيعة، وأن النفحة الإلهية هى الوسيلة الوحيدة للإيمان فحسب، بل أضاف إلى ذلك أن

الإيمان هو وسيلتنا لقبول تلك الحقائق الدينية الطبيعية مثل وجود الله، وخلود النفس .

وكان بسكال يرى أن جميع الأجسام لاتتساوى مع أدنى الأرواح، فالروح تعلم ذاتها، أما الجسم فإنه لايعلم شيئاً، وكذلك جميع الأجسام والأرواح لاتساوى أدنى حركة من حركات المحبة، ومن ثم فهناك ثلاث مراتب للوجود هى الجسم والروح ومحبة الله، وتعتبر محبة الله هى أسمى هدف فى الوجود (خاطرة رقم ٧٩٣)، وهذا هو لب المسيحية وقوامها .

يتضح لنا مما سبق أن "بسكال" العالم الكبير الذى عرف فى القرن السابع عشر بأنه من أكبر العلماء التجريبيين، الذين أسهموا منذ صباهم فى الحركة العلمية وابتكروا مبتكرات حديثة فى مجال العلم والرياضة ومنها ابتكاره للآلة الحاسبة لأول مرة نرى كيف أنه اتجه بكل خواطره، وبعنفوان منهجه الديكارتى إلى تبنى قضية المسيحية والدعوة لها بكل ما أوتى من قوة الحجة والبيان.

وهذا هو واحد من كبار روافد المعرفة فى حضارة الغرب الحديثة التى قامت فى أحضان المسيحية، ونقلت إلينا لكى تكون عند دعاة التغريب بمثابة عامل أساسى فى تكوين بنيتنا الحضارية المعاصرة ، بدلاً من أن نجعل تراثنا الإسلامى، وعقائدنا هى المرشد الأساسى لنا فى توجيه عقولنا فنلتمس من الغرب منجزاته العلمية والتكنولوجية البحته ونغربلها من حواملها المسيحية اللاصقة بها التصاق الأجفان بالعيون .

٤ ـ جوتفريد فيلهم ليبنتز (١٦٤٦/ ١٧١٦) :

نجد عند ليبنتز أن الله هو خالق "المونادات" التى هى وحدات وجودية لامتمايزة، ومستقلة ، وكل منها يمثّل الوجود ككل، والله هو العلة الوحيدة

لوجودها وهى تصدر عنه بفعل خلق مستمر ، وهو الحافظ لها باستمرار الخلق.

ويتدخل الفعل الإلهى فى حل الثنائية الفلسفية التى عجز "ديكارت" عن حلها، وأعنى بها الثنائية بين النفس والجسم، أو الروح والمادة، إذ أنه يقول بوجود نوع من سبق التناسق، أو التناسق الأزلى بحيث يحدث الأمر النفسى موازياً لحدوث الأمر الجسمى، وموافقاً له فى لحظة معينة.(٦)

ومن ثم فإن "المو ناد الأعظم" أى الله هو الذى يتدخل ليتحقق التناسق منذ الأزل بين معارفنا النفسية، وآثارها الجسمية، وهكذا نرى كيف حل "ليبنتز" ـــ مشكلة الإتحاد بين النفس والجسم وتفاعلهما.

وبعد ذلك يمضى بنا "ليبنتز" موغلاً فى طريق المسيحية البحتة، فيرى أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وأن الله ليس علّة للشر، كما أن الخطيئة تستحق العقاب، كما يرى أيضاً أن الشرور جميعها ليست من الخطورة بحيث تضاهى الخير فى هذا العالم، ومن ثم فانه ينبغى التغلب عليها بالخبرة والعقل.

وإذا كان الخير والتناسق والنظام يظهر فى مملكة الطبيعة، فلابد أن يظهر بصورة أعظم فى مدينة الله أو فى مملكة النعمة التى تنطوى على الأرواح العاقلة الأخلاقية ، لأنها مملكة الله أو مملكة الأب الذى هو خالق الطبيعة، ومدبر قوانينها .

وعلى هذا النحو فكلما ازددنا معرفة وكمالاً بخير الآخرين وكمالهم، أحببناهم، وهذه المحبة نجد موضوعها الأقصى فى الله الفائق الكمال، ومن ثم فإننا نحقق بذلك خيرنا وكمالنا، وباغتباطنا بكماله نكمّل أنفسنا، وهذه هى حقيقة المسيحية فالله محبة.

ومن جملة ما سبق، نرى أن "ليبنتز" على الرغم من محاولته استخدام العقل في الاستدلال على حقيقة مذهبه، إلا أنه قد أخضع مسار المذهب وبنيته تماماً لتيار اللاهوت المسيحى .

٥ ـ جورج باركلى (١٦٨٥- ١٧٥٣):

سار باركلى على نفس الدرب الذى سلكه من سبقه من الديكارتيين، ولاسيما نيقولا مالبرانش من ارتمائهم فى أحضان الدين المسيحى، وقيام الفلسفة على أساس من اللاهوت المسيحى، وكان باركلى بالفعل رجل دين مثله مثل مالبرانش وهو يجعل من الله محور مذهبه فى الوجود والمعرفة واليقين، وينكر وجود المادة ويرى أن اللامادية هى المذهب الحق وأنه لايوجد سوى الأرواح. فالموضوعات المباشرة للفكر بعد إنكار المادة هى المعانى دون الأشياء. واللامادية عنده لاتحيل الأشياء إلى معان وإنما تحيل المعانى إلى أشياء . أما ما يدركه اللمس والبصر وبينهما تقارن تجريبى، فما هى سوى علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير. على أنه يتدارك اتجاه مذهبه إلى الشك فى وجود المحسوسات التى يبرهن عليها الصدق الإلهى فإنكار المادة لاتعنى إنكار الأشياء ، ونحن نميز الإحساس من الصورة والموجود من المتخيل، وذلك إنما يرجع إلى قوة الإحساس وتميزه بالنسبة إلى الصورة، وكذلك فإن الإحساسات أشد تماسكاً وأكثر انتظاماً من الصور وهى حينما تتسلسل فى نظام نشعر بأنها ليست من صنعنا وإنها خارجة عنا، والشئ الخارجى إنما يتكون من مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة وتبدو فى ائتلاف دائماً، وكذلك فإنها تعرض علينا علاقات بين مجموعات من الأشياء ، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات أخرى، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائما.(٧)

وهكذا يبرر باركلى قيام العلم الطبيعى الذى هو عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات لظواهر أخرى تسمى عللاً. ونحن نتساءل كيف يتم هذا الائتلاف لتكوين الأشياء المحسوسة، وكذلك ما يسمى بالعلاقات بين مجاميع المحسوسات ولايمكن أن يكون ثمة جوهراً محسوس مادى هو الشئ ليؤثر فى جوهر آخر روحى هو النفس، فيستحيل وجود تفاعل بينهما، ولن تكون علة الائتلاف سوى روح خارجية عنا وهى ليست أمراً آخر غير ا لله، فهو الذى يجمع بين المحسوس والروحى، والعقل الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها، وهو الذى يسمح باستمرار الأشياء فى الوجود، وهو الذى يصنع العلاقات بينها فيكون الغذاء مُغذياً والنوم مريحاً ... الخ ، فليس ثمة ترابط ضرورى بين معانينا بل نحن نلاحظ القوانين الموضوعة فى الطبيعة وهى ليست علة مغايرة لله، بل هى اللغة التى يخاطبنا بها ا لله.

وهكذا ترى كيف أن باركلى يذهب إلى أن الذهن لايعرف الأشياء مباشرة بل يعرفها بوساطة مالديه عنها من معان. وهذا مذهب مسيحى يعتبر فرعاً من الأفلاطونية المسيحية فا لله هو الفاعل الأوحد، والعالم هو رمز ولغة وتجل لذاته، وترى باركلى فى النهاية يؤمن بالنظرية الأفلاطونية الجديدة فى الاقانيم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث .

على أننا يجب أن نشير إلى أن اللامادية عند باركلى لم تكن تسمح له بقبول المحسوسات وقيام المعرفة الحسية ، مهما طابق بين المعانى والأشياء ــ فى اعتباره أن الأفكار أو المعانى هى أشياء ــ وأنه كان يتعين عليه الشك فى وجود المحسوسات إلا أنه يعود فيلوذ بالصدق الإلهى، لأن ا لله قد أشار إلى الوجود المحسوس على أنه وجود حقيقى ، ومعنى هذا أنه يقدم الإيمان بالمحسوس على أنه فى موضع قبول دينى، ولما كانت عقيدة التجسد المسيحية وهى عقيدة سرية،

إنما تستند إلى مناولة روحية تستجيب للتصديق الإلهى، فإننا نـرى هنـا بالإضافـة إلى قبول فكرة الثالوث نرى أيضاً احتـواء مذهـب باركلى علـى جـذور فكـرة التجسد والمناولة الروحيـة والنعمـة الإلهيـة. فليسـت الموجـودات الحسـية سـوى رموز أو علامات تعتبر فى نفس الوقت معان وأشياء مادام باركلى قـد نظـر إلى الأشياء باعتبارها معان.

٦ ـ إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤):

إذا كنا نعتبر أن موجة اللاهوت السافر قد أخذت فى الانحسار، بعد نهاية القرن السابع عشر، لتصبح وراء ستار، ولاسيما وقـد ظهـرت موجـة المفكريـن الأحـرار وحركـات التحـرر مـن الديـن فـى القـرن الثـامن عشـر، مـع زيـوع الرومانسية وحركتها فى الفكر والفن والأدب، إلا أننا مع هـذا نلمـح اسـتمرار التيار اللاهوتى وراء مذاهب الكثيرين من الفلاسفة وأهمهم "إيمانويل كانط".

لقد كانت المشكلة الكبرى عند كانط هى محاولة الخروج بموقـف فلسـفى متميز لايلتزم تماما بأى من المذهبين، العقلى والحسى ، وحدهما رغم أنـه وجـد فى "هيوم" ما أثار نقده الشديد على النزعة الدوجماطيقيـة" Dogmatism" فـى الفكر الديكارتى، وعند أساطين المذاهب الفلسفية القديمة، لذلك نراه يقيم نسقاً يرفض فيه الميتافيزيقا التى آمن بها ديكارت ، ويحـاول صياغـة موضـوع المعرفـة بتدخل من الذات العارفة لتعطى بصمتها الشارطة فـى بنيـة موضوعـات المعرفـة الأساسية ، وقد كان كانط فى نقد العقل النظرى مثالاً للفيلسوف الناقد الـذى يحتفظ بقوة وسلاسة منطق اسـتدلالاته بحيـث تـأدى عـن طريـق هـذا النقـد إلى رفض الوجود الجوهـرى السـابق للألوهيـة وللنفـس وللعـالم وهـذه هـى دعـائم العقيدة والدين ولقد انتقد كانط كـل الأدلـة علـى وجـود الله والنفـس والعـالم ورأى أنها كلها مشوبة بالبطلان.[٨]

وإذا كان كانط قد وقف عند هذا الحد فكان يمكن أن لايكون موضع هجوم أو نقد مادام المذهب الفلسفى الذى يقدمه فى نقد العقل النظرى متماسكاً ولايشوبه أى تناقض ذاتى .

ولكننا نجد مسار الفكر الكانطى يتغير فجأة ، ويصادر كل ماجاء فى نقد العقل النظرى، وذلك لكى يفتح صفحة جديدة واتجاها مضاداً يخدم فيه الدين فى كتابه نقد العقل العملى، فوجد أنه متناقض مع نفسه بمعنى أن مذهبه فى نقد العقل النظرى يتناقض مع ما يعتنقه من آراء حول الدين فهو مسيحى بروتستانتى تقوى مواظب على أداء الطقوس والمراسم الدينية، فكيف له أن يضحى بدينه من أجل الفلسفة؟ لهذا نراه يقبل عن طريق العمل ما سبق أن رفضه عن طريق النظر، وهو يقبل الإيمان بوجود الله، وبوجود النفس ، ووجود هذا العالم، والعالم الأخروى. فالعقل العملى إذن قد قبل مساندة الدين والأخلاق للمسلمات الأساسية التى سبق وأن رفضها عن طريق النظر.

وعلى هذا النحو يمكن أن يعد كانط مقدمة لاغنى عنها للبرجماتية ، إلا أن إيمانه العميق بالمسلمات الدينية جعله يضحى بخطه النظرى الأولى من أجل إقامة دعائم الدين وهذا ما لانجد له مثيلاً عند البرجماتيين.

وهكذا نجد أن فيلسوفاً كبيراً مثل كانط يعد من أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر وله تأثيره الكبير فى الفكر الفلسفى، كيف أنه انحاز إلى جانب التيار المسيحى الايمانى وكأنه قذف ببناء فلسفته النقدية فى الهواء فى سبيل إرساء قواعد الدين، كما يعد هذا أيضاً مثالاً صارخاً على أن الحضارة الغربية الحديثة، إنما ترجع فى أصولها الفكرية إلى المسيحية ولاسيما فى الفلسفة والمعارف الانسانية.

٧ ـ سورين كيركجارد ١٨١٣- ١٨٥٠:

لعلنا نقدم كيركجارد كصورة معاصرة للفيلسوف الثائر على بيئته[٩]، لأنها تزعم أنها مسيحية ، فى حين أنهم لايعلمون بتعاليم المسيح، ولهذا أراد أن يشق طريقاً فلسفياً يرسى به قواعد الدين والأخلاق المسيحية كى تقبلها النفوس.

ويرى كيركجارد أن النظر العقلى لايسفر إلا عن مفارقات، ولهذا فلم يرد أن يجعل من نفسه فيلسوفاً، بل كان يعبر عما يريده بقوله "أن أفهم مصيرى أنا، وأن أكون على بيّنة مما يريد الله منى أن أفعله، وأن اكتشف الفكرة التى أكرس لها محياى ومماتى ولن يمكن أن تُقدم لى الفلسفة العزاء أو الإيمان فى هذا الصدد" ويُعد هذا تحقيقا لقول السيد المسيح، ماذا ينفع الإنسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفسه.

وحينما يوجه كيركجارد النظر إلى الإيمان فإنه بذلك يعيد الثقة فى الكتاب المقدس ، ويسلم بالخطيئة الأولى، ولهذا فغاية الفلسفة عنده هى أن تجعل الخلاص من الخطيئة الأولى ممكناً بعد التطهر ومن ثم فقد اتجهت أدلته على وجود الله وتنزّل المسيح إلى دفاع عن التعاليم المسيحية. وهكذا تقوم الفلسفة الوجودية المسيحية عنده على منهج ذاتى بالنسبة للفرد، وعلى منهج موضوعى بالنسبة للآخرين.

وتتدرج الذات عند كيركجارد فى مدارج ثلاث فتبدأ بالمدرج الحسى ومنه إلى المدرج الأخلاقى ثم إلى المدرج الدينى.

وفى المدرج الأخلاقى يرى كيركجارد أن المتطلبات المثالية للأخلاق قد تمهد السبيل للخلاص ، ولكنها لايمكن أن تؤسس الخلاص نفسه، إذ أن

الأخلاق تهتم بـالقيم والآوامـر والوصايـا الأخلاقيـة، ولكنهـا لاتهتـم بالخطيئـة وكيفية الخلاص منها.

وثمة فارق بين الأخلاق والخطيئة ، فالأولى ـ أى الأخلاق ـ يمكن تعريف قوانينها، أما الخطيئة فهى علم موجه ضد الحقيقة المتعاليـة، أى ا لله ، ولهـذا فـإن الخلاص من الخطيئة لايتم إلا بصعوبة بالغة، وهو يحتاج إلى قوة متعالية لها علاقة مع المطلق.

ولكى يتم هذا الخلاص، يرى كيركجارد أنـه علـى الإنسـان أن يقفـز بـين يدى ا لله حتى يضع خطيئته أمام ا لله الذى هو الأبدية ، فتنقلب الخطيئة إلى إثم، وبهذه القفزة ينتقل الإنسان من المدرج الأخلاقى إلى المدرج الدينـى، وفـى هـذا المدرج يشعر الفرد بأنه ليس مسئولاً فقـط تجـاه ذاتـه وتجـاه الإنسـانية، بـل هـو مسئول أولاً وقبل كل شئ أمام ا لله، ويعتبر فـى هـذا الوضـع كمذنـب يلتمـس غفران ا لله، وكيائس يرغب فى الخلاص، وكقلق ينشد راحة النفس.

ولكن الخلاص الذى يتمثل فى المدرج الدينى لايتم بفعل الـذات، إنمـا يتـم بفعل المسيح، وهذه هى المفارقة المطلقـة، وهـى تتـألف مـن مقولتـين متضـادتين تتحدان فى تصور المفارقة، والمفارقة الأساسية تتمثل فى تجسد ا لله فـى شـخص المسيح.

وتنطوى المفارقة المسيحية على لحظتين: ـ

اللحظة الأولى هى لحظة التجسد، وهى التى يصبح فيها ا لله إنساناً، وهـى بهذا تنم عن اجتماع الأبدية بالزمان أو اللاهوت بالناسوت.

أما اللحظة الثانية فهى لحظة محاكاة السيد المسيح، وهى تعبّر عـن اجتمـاع المخلوقات البشرية بالسيد المسيح من أجـل الخـلاص الأبـدى، وهـذا هـو معنـى

المفارقة المطلقة فى المسيحية ، إذ أن المسيح نفسه هو الذى يجمع بين الناسوت واللاهوت كما أنه بوصفه متصلاً بالمطلق ـ أى الآب ـ فهو الذى يضمن قفزة الخلاص غير المعقولة إلى الحضرة الإلهية.

وهكذا ينزل المسيح على الأرض لكى يخلّص البشر ، ليس من الخطيئة فحسب كما قد يفهم من تعاليم المسيحية ، بل إنه هو المخلّص من القلق الوجودى واليأس وسائر أنواع الخوف التى تعانيها الذات فى موقف الاختيار فى المدرج الأخلاقى، لأننا نرى كيف أن المرء لايقف عند حد هذا المدرج، بل سرعان ما يندفع استجابة لنداء المسيح إلى المدرج الدينى، فالخلاص إذن ليس أخروياً فحسب، بل هو خلاص ـ وجودى مما تعانيه الذات من أحوال شعورية مصاحبة لفعل الاختيار .

وهكذا نرى كيف أن فيلسوفاً معاصراً مثل كيركجور يغرق إلى قمة رأسه فى اللاهوت المسيحى، بل ويحاول الربط بين الوجودية وعقيدة التجسد والخلاص المسيحى.

ولانود الاستطراد فى عرض مواقف الوجودية المؤمنة كما نجدها عند جبريل مارسيل مثلا، ويكفى أن نشير إلى أنه على الرغم من شيوع المنهج التجريبى فى القرن التاسع عشر فى مجال العلوم الإنسانية، وذيوع الفلسفة المادية، إلا أننا نجد التيار الدينى المسيحى يستمر فى مساندة الفكر الأوربى على نحو ما نجده فى الفلسفة الروحية البحته عند إميل بوترو وبرجسون.

ونخلص من هذا العرض السريع إلى إثبات أن الحضارة الغربية وهى تتمثل تماماً فى الفلسفة أى فى اتجاهاتها الفكرية، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم الدين المسيحى .

ونكرر القول الذى ذهبنا إليه فى مقدمة هذا البحث، من أنـه علـى الذيـن يريدون نقل هذه الحضارة إلى العالم الإسلامى ـ من أصحاب نزعة التغريـب ـ أن يتنبهوا إلى هذه الحقيقة ، وهـى أنـه ينبغـى عليهـم أن يكتفـوا بنقـل العنـاصر الضرورية أو الإيجابية فى الفكر العربى بعد نزع تركيبتـه المسـيحية الضاربـة فـى أعماقه .

ولقد فطن المثقفون المسلمون فى هذا القرن إلى تلك المؤامرة الخطـيرة التـى حبك أطرافها بعض المستشرقين، ودهاقين المفكرين من دعاة الاسـتعمار الغربـى فى القرن التاسع عشر، ومؤداها أن العرب والمسلمين ، ليست لهم عقلية تصلـح للفلسفة أو للعلم، وأنهم محرمـون مـن ملكـات الإبـداع وقدراتـه ، ولهـذا فـإن عليهم أن يخضعوا القيادة وارشاد الفكـر الغربـى التبشـير بالمسـيحية، وأن يظلـوا مستعبدين للغرب فكرياً ومادياً، دون أى أمل فى صحوة مقبلة .

وهذا هو الغزو الفكرى الذى انكشف عنه الغطـاء بعـد أن عـرف الشـرق الإسـلامى كيـف أنـه كـان المقدمـة التـى لاغنـى عنهـا لحركـات السـيطرة الاستعمارية، استنزاف ثروات الشعوب الإسلامية وإخضاعها لحركـات التبشـير المسيحى التـى بـدأت تنحسـر الآن عـن العـالم الاسـلامى بفضـل وعـى مثقفيـه المسلمين.

ولو كان الأمر بيد أصحاب نزعة التغريب الذين يزعمون أنهـم علمـانيون لقضى الأمر وتلاشت الشخصية الإسلامية والعربية من أقطـار إسـلامية متعـددة فى أرجاء المعمورة ونحن نشهد الآن صراعاً كبـيراً فـى أفريقيـا وفـى إندونسـيا، حيث تتحكم قوى غربية بثقافتها المسيحية كقوى طاردة للوجود الإسلامى فـى هذه البلاد تحت ستار عمليات العلمانية والتغريب .

ونختتم هذا الفصل بقولنا : هل استطاعت قوى الغرب المسيحية أن تضيع معالم الشخصية الصينية أو اليابانية، سواء من حيث العادات والتقاليد أو من حيث الاتجاهات الروحية والدينية، والقياس مع الفارق طبعاً بين أديان الشرق الوثنية ودين الإسلام الذى أُرسل للناس كافة كدين سماوى تمثل فى كتاب هو القرآن وسنة مطهرة هى سنة النبى الكريم ﷺ.

إن الجواب على هذا التساؤل إنما يتحقق بمدى عزمنا على الوقوف فى جدية وحزم أمام بعض تيارات الثقافة الغربية المضللة المعادية للإسلام على أن يكون صمودنا فى هذا المجال موازيا تماماً لتمسكنا بحركة التقدم الحضارى التى لن تتم فى شقها المادى إلا بالأخذ عن الغرب فى تخير وحذر وذكاء كما فعل اليابانيون أو الصينيون .



الفصل الثانى

أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة

لقد اتضح لنا من دراستنا فى الفصل السابق، كيف أن الفلسفة والعلوم الإنسانية قد ظلت مرتبطة بالعناصر اللاهوتية حتى بدايات الفترة المعاصرة، وأن ارتباطها باللاهوت لم يساعد على تقدمها فى المجال التجريبى، ولهذا فسنرى كيف أن أصحاب هذه العلوم سيبذلون قصارى جهدهم من أجل الفصل الحاسم بين هذه العلوم، وبين الأصل الدينى أو الميتافيزيقى محاولين تطبيق المنهج التجريبى كما هو متبع فى العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، أى دراستها دراسة كمية، مهملين الثنائية المفترضة فى الإنسان كروح وجسد، وإن كل ما يتعلق بها لايخضع للقياس الكمى التجريبى، فمضوا أشواطاً بعيدة فى هذا الاتجاه حتى تأزم الموقف وظهر لهم عقم هذه المحاولات التجريبية .

ولكننا اذا رجعنا إلى التجربة الإسلامية فى العصور الإسلامية الزاهرة فسنجد أنها كانت أكثر أصالة ، لاستنادها إلى البعد الدينى وهو الايمان بوجود خالق للانسان، منه المبدأ، واليه المعاد، وأن كل ما يجرى على الإنسان وفى داخله من آثار هو بفعل الخالق الاوحد ، وهنا نجد ان المسلمين ، وقد طبقوا المنهج التجريبى ، وكانوا أول من اكتشفوه، استطاعوا أن ينجحوا فى طريق التقدم العلمى مع إيمانهم بوجود الخالق.

و لم يمنع الارتباط بين الدين الاسلامى وقواعده، وبين البحث العلمى من تقدم هذه الابحاث، ومن ازدهار العلم الإسلامى، الأمر الذى لم يتنبه إليه دعاة التغريب .

وعلينا إذن أن نتابع خط سير العلوم الإنسانية المعاصرة بعد أن غشاها المنهج التجريبى الكمى حتى نتلمس من خلالها تلك الأزمة التى تعانيها مناهجها المعاصرة، وسيتضح منها ضرورة العودة إلى التلاحم بين المنهجين "الكمى والكيفى" وتلازمهما فى عملية التفسير العلمى كنتيجة لتدخل الذات أو النفس أو العقل أو الروح الانسانى.

١ ـ ظهور النزعة العقلية فى أوربا:

لقد ظلت العلوم الإنسانية منذ مطلع العصر الحديث تخضع للمنهج العقلى، وتستمد أصولها من طبيعة العقل أو النفس، على الرغم من وجود محاولات فى المدارس الحسية ـــ لاسيما فى انجلترا ـــ للابتعاد بهذه المناهج عن الفلسفة الروحية، ونظريات الفطرة، إلا انها لم تتنكر فى معظمها لفكرة وجود الله، وكيف انه هو الأصل والمنبع والخالق للإنسان وسلوكه ومعاشه على سطح الأرض كما سبق ان أوضحنا فى القسم الأول من هذا البحث.

وعلى سبيل المثال فقد ظل علم النفس يخضع للاتجاهات المدرسية العقلية حتى القرن التاسع عشر حين ظهرت المدرسة السلوكية، وكان ذلك بتأثير النزعة المادية الخالصة التى سيطرت على هذا القرن ، والتى نجمت عن الثورة الصناعية الكبرى وغلبة الحضارة المادية فى اوربا، واتساع أفق المعرفة كنتيجة للكشوف الجغرافية ، والاستعمار ، وما صاحب ذلك كله من تعرف على أديان

وأخلاق وعادات، وحضارات شعوب أخرى تقوم على قيم تختلف عن قيم الحضارة الغربية التى احتضنتها المسيحية.

لقد وجد الغرب أنه شتان ما بين حضارات الصين والهند وحضارات الآشوريين والمصريين القدماء ثم الحضارة الإسلامية فى عنفوانها إبان حكم الرشيد المعاصر لحكم تشارلمان فى أوربا، كما وجدوا أنه شتان ما بين صبغة هذه الحضارات الإنسانية الكبرى، والبنية الأساسية لحضارة الغرب المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة إلى المقارنة الأساسية لحضارة الغرب المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة إلى المقارنة وإلى الشك فى النظرة السابقة على القرن التاسع عشر فيما يختص بالعلوم الإنسانية، وكيف أنها لم تعد ذات قيم مطلقة ومن ثم فقد تدخلت النزعة النسبية فى سائر العلوم الإنسانية.

وكان من نتيجة ذيوع المنهج التجريبى واكتمال عناصره ــ لاسيما فى فرنسا وانجلترا ــ أن ظهرت محاولات كثيرة لإخضاع العلوم الإنسانية لقواعد المنهج التجريبى ، وقطع الصلة بينها وبين كل ما يتعلق بالنفس أو بالروح الإنسانى.

٢ ـ أوجست كونت والمنهج الوضعى التجريبى:

يعد مذهب أوجست كونت(١٠) الوضعى، من أكثر المحاولات المنهجية اعتماداً على الحواس، وهو يرى أن العلوم الإنسانية وآخرها وأكثرها تعقيداً هو علم الاجتماع إنما تستخدم فى أساليب بحثها المنهج الوضعى القائم على ملاحظة الظواهر المحسوسة بالنسبة للإنسان، وتخضع هذه العلوم الإنسانية فى جملتها للمنهج التجريبى، كما تخضع له العلوم الطبيعية تماما.

ويعزى إلى "أوجست كونت" فضل الصياغة المحكمة لهذا المذهب الوضعى الذى تنكر لكل ما هو غير حسى رغم أنه قد عاد فى آخريات أيامه إلى الكلام عن دين الإنسانية ، ونصب من نفسه كاهناً أعظم لهذا الدين.

وهكذا نجد أوجست كونت يقع فى التناقض لغلوه الشديد وتزمته فى هذا الاتجاه الحسى الوضعى الذى سيكون له أثره على سائر العلوم الإنسانية فيما بعد.

٣ ـ الأخلاق والمنهج الوصفي:

لقد ظهرت محاولات لاضفاء الصبغة العلمية التجريبية على كل من علم التاريخ وعلم الأخلاق بعد أن قطع علم النفس شوطاً بعيداً فى الاتجاه السلوكى مستبعداً المنهج التأملى " Introspection" ومسلماً قياده إلى المنهج التجريبى بكل ما عرف عنه من تزمت ودقة كمية، كما وجدنا ذلك عند "فخنر" فى القرن التاسع عشر ، وعند "دیما Dumas" [١١] فى النصف الأول من القرن العشرين.

أما فى مجال علم الأخلاق فقد ظهرت النزعة التقريرية الوصفية عند "ليفى بريل"[١٢] "ألبرت بايبه Albert Bayet" فى كتابه علم الأخلاق والعادات الخلقية.

وقد انحصرت دراسة الأخلاق تطبيقا للمنهج الوضعى التجريبى فى رصد وتسجيل الظواهر الأخلاقية، دون محاولة لإخضاعها للقيم الأخلاقية، ومعنى هذا اعتبار هذه الظواهر الأخلاقية كوقائع أو كأشياء مثل الأشياء الطبيعية التى تخضع لأحكام الحقيقة بالصدق أو بالكذب، ومن ثم فإن الأخلاق كدراسة وضعية تجريبية ستفقد قيمتها تماماً لأنها وقد انتفت عنها الصفة المعيارية وهى

أساس قيمها، فلن يكون لها أى أثر فى تقويم السلوك الإنساني وتوجيهه نحو الفضيلة.

والأمر الذى لاشك فيه أن قيام الأخلاق على هذه الصورة التقريرية البحتة سوف ينتفى معها القول بوجود نفس لها الصفة الأخلاقية للسلوك، وستختفى فى هذا المجال كل معانى الضمير والوجدان والحافز الأخلاقى والواجب والإرادة الحرة والتميز بين الرذيلة والفضيلة، وكذلك استناد الجزاء الأخلاقى إلى النفس، وخوفها من الله لأنه هو الذى يجزى على النية، فهو يعلم السر وما خفى من الأمور.

وهكذا تفشل جميع الأساليب الوضعية فى دراسة نوايا الأفعال الأخلاقية ومضامينها الباطنة الأمر الذى يجعل الحكم عليها هباءً إذا لم يكن لدينا إيمان عميق باستناد الوجود الانسانى إلى الخلق الإلهى، فتستند الأخلاق إلى مصدر إلهى يكون أساساً قوياً ووطيداً لتعديل السلوك الأخلاقى وتوجيهه الوجهة الصالحة السوية وقد جاء هذا كله كنتيجة للتزمت التجريبى، وإهمال وجود النفس أو الروح، وكذلك عدم التسليم بوجود العقل الأكبر المنظم لهذا الكون وهو العقل الإلهى.

٤ ـ ماركس ومشكلة النظم الفوقية (١٨١٨- ١٨٨٣م):

تخطئ الماركسية (وهى لاتخرج عن المذاهب الحسية المعاصرة) حينما تحاول إن تستخرج النظم الفوقية، ومنها المعانى الروحية والأخلاقية وغيرها، من النظم التحتية أى من المادة، عن طريق الصدفة البحتة، وهنا نتساءل بدورنا عما إذا كان من الممكن أن يتولد أى نظام من الصدفة، لاسيما ونحن نرى تعقد

التركيب فى الموجودات الحية وتناسقه، وفى اكتمال صنع الإنسان ومبلغ دقة تكوينه التشريحى والبيولوجى.

ولم يكن كارل ماركس وحيد عصره فى هذا الاتجاه المادى، بل لقد كان وليد نزعة مادية غلبت على القرن التاسع عشر، وتمثلت فى نظريات التطور عند إرنست هيكل، وداروين، وهربرت سبنسر، والتولد الذاتى عند باستير ومدرسته، والتصور المادى للدين فى نشأته وتطور أشكاله عند فيورباخ.

ولقد ظهرت الماركسية لكى تسهم فى هذا التيار المادى الخطير، ويزعم أصحابها أنهم إنما يصدرون عن علم جديد هو المادية الجدلية فى مجال الطبيعة والمادية التاريخية فى مجال العلوم الإنسانية.

وإذا كان لهذا الاتجاه المادى أثره فى مجال العلوم الطبيعية من حيث توجيه الاهتمام إلى بلوغ تقدم كبير فى مجال الكشف والبحوث فى الكتلة والصوت والضوء، وفى الفلك وعالم الفضاء، إلا أن هذا المنهج قد أظهر قصوره الواضح فى مجال العلوم الإنسانية. وذلك بعجزه عن تقديم تفسيرات مقنعة للظواهر الإنسانية كمعنى الاختيار الأخلاقى أو حرية الإنسان فى سلوكه، والتى بمقتضاها يكون المرء خاضعا للتكليف وللثواب والعقاب، كما أجمل القرآن الكريم الإشارة إليه بقوله تعالى: ـ

﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها﴾[١٣]

﴿وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً﴾[١٤]

﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[١٥]

﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾[١٦]

﴿ فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يرة﴾[١٧]

أما المذاهب المادية فى الأخلاق والتى تقوم على أصول تجريبية ، فإنها لاتستطيع تبرير أو تفسير مثل تلك الظواهر والأفعال ، لأن الإنسان فيها لابد وأن ـ يخضع لنوع من الحتمية الطبيعية ، وهذا ما تفعله به المادية الجدلية عند "كارل ماركس" فلا يمكن لنا معه ان نبرر عملية الحرية الأخلاقية أو الفعل الأخلاقى الحر الذى هو مدار الأخلاق الإنسانية، وبهذا يصبح أى فعل أخلاقى حر فى نطاق الحتمية المادية بمثابة شرخ فى جدار الوجود.

٥ ـ التاريخ والمنهج الوصفى:

وإذا انتقلنا إلى الدراسات التاريخية العلمية فإننا نلاحظ كيف أنه بتطبيق المنهج التجريبى الوصفى فى مجال العلوم الإنسانية، سيصبح علم التاريخ مجرد تسجيل للأحداث الإنسانية، وبذلك لن يعلمنا التاريخ شيئاً ما، فالوقائع التاريخية قائمة بذاتها، فلا يمكن ان نتنبأ بالمستقبل من الماضى.

وقد أغلقت هذه النظرة العلمية للتاريخ الباب نهائياً فى مواجهة نظريات التطور والتقدم ، والتأثر التاريخى، والتنبؤ واعتبار التاريخ يمر فى دورات كما يرى "ابن خلدون" و "سوروكن" و "باريتو" و" شبنجلر" ، وغيرهم من المعاصرين ، وهكذا استبعدت النزعة التاريخية من علم التاريخ وكل النظريات القائمة على اللاهوت، وتدخل القدر الالهى فى صنع التاريخ ... الخ.

ولكن هذا الموقف العلمى قد جرد التاريخ من أهم أدوات التفسير التاريخى التى تعتمد على التأثير والتأثر وهى قوام النزعة التاريخية التى سيمضى علم التاريخ "كعلم تجريبى" فى محاولة القضاء عليها بمنهج المدرسة التقريرية الوصفية المعاصرة.

وعلى الجملة فلقد فشلت هذه المحاولات الوصفية فى علم التاريخ، حتى عند مدرسة توينبى المعاصرة، وغيرها من المدارس التى يرى أصحابها أن الأحداث التاريخية تخضع لميكانيزم التحدى والاستجابة، فى إطار طابع كيفى يخرج بالتسلسل التاريخى عن دائرة الآلية المحضة، أو التتابع الآلى الذى ينجم عن دراسة التاريخ دراسة تجريبية.

والحق أن دراسة التاريخ فى هذه الفترة المعاصرة قد أصبحت دراسة معقدة، تتداخل فيها جميع ألوان الأنشطة الحضارية من سياسية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية ودينية وحربية وصناعية .. الخ.

فالتاريخ اذن يحمل أوجه الحضارة كلها فى فترة معينة من الزمان، ولايمكن إهمال تأثير السابق فى اللاحق فى هذه الدراسات ، وكذلك لايمكن إهمال تدخل العنصر المعنوى فى أى تاريخ للحضارة، الأمر الذى لابد من أن تخرج الدراسات التاريخية معه من نطاق المنهج الوصفى التجريبى، ولاسيما حينما يحاول المؤرخ بعد جمع المادة التاريخية أن يقيم تركيباً أو نموذجاً للحياة فى عصر ما عن طريق التفسير العقلى الذى يرفضه المنهج التجريبى.

٦ ـ اتجاه الوضعية المنطقية :

لم تكن الوضعية المنطقية ، وهى وليدة القرن التاسع عشر، سوى تيار يستمد جذوره من مختلف الاتجاهات المادية والحسية النافية لوجود أى عامل روحى أو معنوى كالنفس أو الروح أو القيم أو الألوهية، وذلك بتأثير سيطرة المذهب التجريبى على الأفق الفكرى والعلمى لهذا العصر.

وقد أمعن الوضعيون المنطقيون فى التمسك بالشيئية المحسوسة كأساس وحيد للمعرفة، وتنصب الحقيقة عندهم على الوقائع المحسوسة وحدها، وليس

على المعانى أو الأفكار أو المشاعر التى هى موضوع إدراك العقل أو النفس.

ويظهر هذا الإتجاه أيضاً فى مدرسة التحليل المنطقى منذ "كارناب"[١٨] إلى "فتجنشتين"[١٩] حيث يرى أصحابها أن اللغة ذات مدلول حسى فحسب وأنها لاتصلح للتعبير عن المعانى المجردة، فمثلا ترفض الوضعية المنطقية كل الألفاظ الدالة على معان أو مدلولات روحية وغير حسية مثل الأنا والنفس والله... الخ. فهم يرون أن هذه الألفاظ لامعنى لها، وأنها لغو فارغ، لأنه لاوجود لمدلولاتها فى نطاق ماهو محسوس.

وهكذا استبعدت الوضعية المنطقية العلوم الإنسانية التى تستخدم أمثال هذه الالفاظ ذات المدلولات غير الحسية، واكتفى أصحاب هذه المدرسة بما يصلح من وقائع السلوك الإنسانى لأن يكون موضوع دراسة وصفية حسية أى كمية. وبهذا يرفض الوضعيون المنطقيون استخدام الأساليب الكيفية فى نطاق الدراسات الإنسانية .

وهكذا نرى كيف أن أصحاب الوضعية المنطقية قد رفضوا تدخل أى عامل أخلاقى فى سير الوقائع المادية أو الطبيعية. كما أغلقوا الباب نهائيا فى منهجهم أمام قبول مفهومات الذات أو الإله أو أى عامل أخلاقى أو معنوى.

ومع هذا فالعجيب فى الأمر أن فيلسوفاً مثل "فتجنشتين" تلميذ "رسل" يشير فى كتابه "رسالة فى المنطق" Tractatus أنه بعد أن يصعد فى سلم اللغة إلى ذروة المحسوس ، فإنه يلقى بالسلم الذى صعد به بعيداً عنه لأنه سيواجه عالماً لايستطيع التعبير عنه باللغة، ولكن عجزنا عن التعبير عنه لايعنى أنه غير موجود، وربما استطعنا التعبير عنه بوسائل أخرى غير اللغة.

ومن ثم فاننا نرى كيف أن فتجنشتين لايزعم إنكار وجود ماهو غير محسوس كما يدعى معظم أصحاب الوضعية المنطقية رغم تمسكه بأن اللغة لاتعبر مطلقاً عما هو غير محسوس، إذ أنها قد وضعت أصلاً للتعبير عن المحسوسات وبذلك تعجز عن الإشارة إلى ماهو معنوى أو لامدرك بالحس.

وقد اسهم هذا الاتجاه منذ مطلعه بالاضافة إلى الاتجاه الوضعى عند دوركايم فى نشأة الكثير من الدراسات التى تقوم على أساس تجريبى فى مجال العلوم الإنسانية، وكان من بين هذه الاتجاهات التى صاحبها ظهور الوضعية المنطقية وتطورها، نشأة علم الاجتماع الكبير عند دوركايم فى فرنسا ،وداو، وماكيفر، وأجبرن وغيرهم فى أمريكا.

٧ ـ الاتجاه الحسى فى علم الاجتماع (دوركايم وعلم الاجتماع الكبير):

واذا انتقلنا إلى مجال علم الاجتماع عند "دوركايم"[٢٠] فاننا نجد اتجاها يهمل كل مضامين الروح ويحيل الأمر كله إلى وقائع اجتماعية ذات طابع كمى إحصائى، ولكن "دوركايم" ينتهى إلى الايحاء بأن علم الاجتماع محتاج فى آخر الامر إلى الفلسفة كاداة لتفسير الظواهر الاجتماعية أو فهمها فهماً حقيقياً مادام علم الاجتماع محتاجا إلى التنظير، ويظهر هذا بوضوح فى كتابه (الفلسفة وعلم الاجتماع) ولكن اتجاهه إلى النزعة التجريبية الواضحة التى نجدها فى كتابه (قواعد المنهج فى علم الاجتماع) يعطينا فكرة عن تمسكه بقواعد المنهج التجريبى الذى ينتهى فيه الدين عنده إلى مجرد شعائر ورسوم وطقوس حسية مجردة من الإيمان ومشاعر الوجدان كما نرى فى كتابه (الصور الأولية للحياة الدينية) .

ومع هذا فإن علم الاجتماع الكبير (Macro- Sociolgie) الذى بدأ عند دوركايم ثم عند (داو Dow) هذا العلم الذى يدعى أصحابه أنه يمكنهم تفسير مجتمعات بأسرها، وبحث أحوالها عن طريق المسح الإجتماعى من جميع النواحى، قد أثبت فشله فى هذا الإتجاه ، فتأزم الموقف ، ومن ثم وجدوا أن علم الاجتماع لم يصل إلى وضع أى نظرية اجتماعية عامة، كمحصلة لأبحاثهم، وظلت النظريات الاجتماعية فى دائرة الفروض الفلسفية أو فيما يسمى بالفلسفة الاجتماعية كتلك النظريات التى أشرنا إليها عند "فيكو" و "سوروكن" و "باريتو" و "ماكس فيبر".

وهكذا فشل علم الاجتماع فى مجال التنظير الاجتماعى وحاول علماء الاجتماع وعلماء النفس استخدام الطريقة الوظيفية لكى تصل بهم إلى فهم قريب وحقيقى لمضمون الظواهر الاجتماعية، وذلك بالتعرف على وظائف وأدوار هذه الظواهر فى مجال المجتمع.

وعندما ظهر علم النفس الوظيفى عند "كلاباريد" ، ظهرت النزعة الوظيفية أيضا فى مجال علم الاجتماع، ولكن هذا التحول عن دراسة المجتمعات الكبيرة فى مجال علم الاجتماع كان له أثره فى توجيه النظر إلى المجتمعات الصغيرة - Micro Sociology) والاهتمام بموضوعات متواضعه محدودة فى مجال البحث الإجتماعى .

ومع هذا فقد ظهرت صعوبة هذا الاتجاه عندما ظل باحثاً اجتماعياً مثل "شارلى بوث" لمدة عشرين عاما ومعه أعداد كبيرة جداً من الباحثين لكى ينجز مسحاً اجتماعياً لمدينة لندن، إلا أنه عجز عن إكمال هذا البحث بعد هذه المدة الطويلة، وصدرت منه جزاء غير مكتملة[٢١].

وكان على علماء الاجتماع ــ بعد هذه الأزمات المتلاحقة فى مجال البحث الاجتماعي ــ أن يختاروا مجموعات صغيرة أكثر تواضعاً من المدن والقرى والأحياء فاتجهوا إلى دراسة النوادى والمصانع والمؤسسات الصغيرة ومع هذا لم يفلح الأسلوب التجريبى فى التعرف على حقيقة هذه الظواهر أو هذه المؤسسات الاجتماعية المحدودة.

٨ ــ الاتجاه الوظيفى فى علم الاجتماع:

لقد أسهم الاتجاه الوظيفى فى علم الاجتماع فى عملية الانتقال كما ذكرنا من علم الاجتماع الكبير إلى علم الاجتماع الصغير ، وكان "مالينوفسكى Malinowski " هو أول من أشار إلى المنهج الوظيفى فى مقال له عن الانثروبولوجيا فى دائرة المعارف البريطانية بملحق الطبعة الثالثة عشر.

وقد ذهب مالينوفسكى إلى أن الوظيفية هى المذهب الحق لتفسير الظواهر فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وعن طريقها يمكن تفسير الدور الذى تلعبه الوحدات أو الأجزاء فى نطاق نظام الثقافة ككل، وكذلك العلاقة التى تربط هذه الأجزاء الأخرى فى نظام ما ككل.

وعلى سبيل المثال فالسحر مثلاً له دوره فى أى نظام فى المجتمع كعلاج للصراعات النفسية ، أو عدم التكيف مثلاً، وهذه الوظيفة الحيوية تدفع الإنسان إلى التجاوز والاتفاع عن وضعه الحيوى عن طريق ما يتواجد فى الثقافة من أنماط عقلية وإنسانية، وبهذا تعد الأسطورة أيضاً لها وظيفة لاغنى عنها فى تقوية أواصر التقاليد التى تعتمد عليها الحياة الثقافية فى مجتمع ما، إلا أن مالينوفسلكى قد غفل عن مراعاة ان هذا العامل الوظيفى لايمكن أن يطبق فى مجتمع كبير قد تتصادم فيه الأيديولوجيات، ومن ثم تتعارض الوظائف، ولهذا نراه يعود فيربط

بين الوظيفة والحاجات الحيوية لمجتمع ما، فما الوظائف سوى حاجات المجتمع التى يتعين إشباعها.

ويأتى بعده راد كليف براون Rad Cliffe Brown فى كتابه Structure and Function in Primitive Society فيتبع أسلوباً تأثر فيه بعلم الحياة أكثر من مالينوفسكى، حيث ربط بين الوظيفة بالبنية الاجتماعية وتكلم عن التكوين العضوى للمجتمع، حيث يرى أن كل جزء فيه إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكل الاجتماعى تشبيها بالكائن العضوى الحيوى.

لكن "راد كليف براون" يرى أن هذا المنهج الوظيفى لايمكن أن يطبق إلا فى الجماعات البدائية الصغيرة التى يمكن حصر أفرادها.

ولقد هوجمت نظرية "براون" من حيث أنها تساند التقاليد الاجتماعية القديمة وتقول بأن لها دالة وظيفية بارزة فى المجتمع وهى التى تعمل على بقائه واستمراره ومن ثم فقد اختلفت الآراء حول الغاية من التحليل الوظيفى هل هى الوصف أو التفسير؟

فبينما يرى البعض أنهما شئ واحد، بمعنى أن وصف الجزء يساعدنا فى تفسير الوظيفة على أن لها نزعة غائية تنجم عن نشاط هذا الجزء أو ذاك فى المجتمع ، ويذهب البعض الآخر إلى أن وظيفة الجزء قد لاتكون هى الهدف أو القصد النهائى لأى نظام، ومثال ذلك مايراه "ماكس فيبر" من أن هناك صلة وثيقة بين الأخلاق الكالفينية (البروتستانتيه المسيحية) وبين السعى فى طريق الرأسمالية ، أو بمعنى آخر أن الدين البروتستانتى هو وراء قيام الرأسمالية ، كما ذهب من قبل "تونى Tawny" إلى ان المسيحية لها دور كبير فى قيام الرأسمالية فى كتابه (المسيحية وظهور الرأسمالية) فإذا كان "ماكس فيبر" يقول ذلك فهو يعنى أن هناك عاملاً وظيفياً فى المسيحية البروتستانتية هو الذى أدى إلى ظهور

الرأسمالية ، فهل يعنى هذا أن البروتستنتيه موجهة بكل قصدها إلى الرأسمالية وبما أن هذا غير صحيح فيتبين أن الوظيفة الجزئية للبروتستانتيه لاترتبط ببنيتها الكلية، بل هى تأثير فرعى من الأخلاق البروتسانتيه قد لاينسجم مع النظام الكلى لها.

وهكذا نجد أن الوظيفة لايمكن ــ فى بعض الحالات ــ أن يعبر الجزء المجتمعى أو النظام فيها عن الغاية الكلية التى ينشدها النظام أو المجتمع ككل، وربما تصدق هذه الصلة الحتمية بين وظيفة الجزء وغاية الكل فى النظام الماركسى الحتمى فحسب.

وعلى أية حال فإن أصحاب النظرية الوظيفية يرون فى النهاية أن كل ما يقال عن شئ ما أن له وظيفة "Function" فى حفظ وقيام وتماسك المجتمع إنما يرتبط أساساً بالغاية التى يستهدفها هذا المجتمع ككل مركب على الرغم من وجود انتقادات كثيرة على هذا الرأى واتجاه أصحاب النزعة الوظيفية إلى الاهتمام بالموضوعات الصغرى فى نطاق علم الاجتماع كالجماعات البدائية الصغيرة المحدودة العدد كما يرى راد كليف براون.

٩ ـ الاتجاه السوسيومترى فى علم الاجتماع:

ولما كانت أزمة المنهج قد ارتبطت تماماً باستحالة تطبيق المناهج التجريبية على المجتمعات الكبيرة فى مجال علم الاجتماع، الأمر الذى تأدى بعلماء الاجتماع إلى تحاشى البحوث الواسعة عن المجتمع بأسره ، والانتهاء إلى موضوعات محدودة ــ كما سبق أن ذكرنا ــ لم يكن فى وسع علماء الاجتماع أن يتخلوا عن المنهج التجريبى وقواعده حتى حينما انتهوا إلى موضوعات محدودة، أى إلى علم الاجتماع الصغير ومن ثم ظهرت مدرسة (القياس الاجتماعى School of Sociometry) فى اوربا عند "جورفيتش Gurvitch"

وفى أمريكا عند " مورينو Moreno" وكان الهدف من قيامها عند جورفيتش على الأقل هو محاولة القيام بأبحاث تجريبية فى مجال مفاهيم علم المعرفة، وأيضاً فى مشكلة العلاقات الإنسانية المعقدة التى تشكل نسيجاً يكون هو اساس قياس أى جماعة ما.

ولقد اتخذ المنهج السوسيومترى ، مقاييساً أو رموزاً يسجل بها الإجابات عن الأسئلة التى يتوجه بها الباحث السوسيومترى ، ويحاول الباحث وضع أسئلة فى هذا الاختبار يكشف بها عن الرغبات والميول عند الأفراد تجاه بعضهم البعض الآخر فى جماعة أو ناد ما، بحيث ينتهى هذا البحث بمعرفة من هم الأكثر تفضيلاً أو الأكثر شعبية فى الجماعة والذين يود معظم الأعضاء أن يرتبطوا بهم كأفراد فى هذه الجماعة ، وبالعكس من الأعضاء الذين تعزلهم رغبات الجماعة... الخ.

وهذه الأبحاث انما تكشف عن الارتباك بين البنية الاساسية للجماعة، وتأثير هذه البنية عليها وعلى أفراد الجماعة وأنشطتهم، وكيف ترتبط شبكة العلاقات فى الجماعة ببنية الجماعة نفسها.

لكن على الرغم من هذه المحاولة لتطبيق المنهج التجريبى على الجماعة الصغيرة إلا أن أصحابها شعروا أن عملية التفسير تفترض التسليم بوجود نمط معين لهذه الجماعة أو نموذج اجتماعى معين يكون وراء التركيب الاجتماعى لها وشبكة علاقات أفرادها الاجتماعية، الأمر الذى لايمكن أن يكون موضع دراسة تجريبية ، بل هو أمر مرتبط بالفلسفة الاجتماعية التى تخرج بنا عن نطاق القياس السوسيومترى المحض.

وهكذا خرج الباحثون فى هذا المجال بضرورة أن يتدخل الباحث كعضو فى هذه الجماعة لكى يكون له دور اجتماعى فيها، فيرصد انطباعاته النفسية

عن التأثيرات الصادرة عن أعضاء الجماعة الآخرين على ذاته، وكذلك تأثيره هو عليهم، أى أن أصحاب هذه المدرسة يرون هنا أنهم أمام أزمة جديدة فى تطبيق المنهج التجريبى وأنهم يعولون على تدخل الذات فى عملية التفسير.

وهذا الاتجاه يبتعد بنا عن المناهج الكمية ويربطنا بالمناهج الكيفية الشعورية. وأيضاً فإننا نلاحظ أن السوسيومترية نفسها قد عجز أصحابها عن إعطائنا أى تفسير واضح لشبكة العلاقات المعقدة فى أى جماعة ما.

وبذلك نرى كيف أن هذا التيار الممثل لمحاولات أصحاب علم الاجتماع الصغير فى التمسك بالقياس التجريبى قد فشلت هى أيضاً لأن أصحابها شعروا بأنه لابد من تدخل الباحث كوحدة أساسية فى تركيب الجماعة لكى يرصد هو سائر الانطباعات على ذاته ـ كما أوضحنا ـ ومعنى هذا أننا هنا أمام تدخل لمنهج آخر غير منهج القياس التجريبى حتى تتم عملية التفسير الاجتماعى بطريقة تامة.

وسيكون على أصحاب الانثروبولوجيا الاجتماعية مثل "ليفى ستروس وميشيل فوكوه"، "وألكان وألتوسير" أن يقيموا آراءهم فى البحث الاجتماعى على أساس الملاحظ المشارك مع اعتبار وجود باطن معقول للظواهر الاجتماعية. كما سنرى.

١٠ ـ الفلسفة ونقد النزعة التجريبية :

وقد أسهمت الفلسفة بالفعل فى توجيه النقد الشديد إلى هذه الاتجاهات التجريبية المتزمته فى مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية وأوضحت بما لا مزيد عليه من الحجج ضحالة موقف المادية التجريبية وضعف مواقفها فيما يختص بعلوم الإنسان بصفة خاصة.

وقد تمثل هذا النقد ـ كما ألمحنا من قبل ـ فى عدة مواقف نجتزئ منها موقف كل من "إميل بوترو" و "برجسون" ، ثم موقف البنائية المعاصرة.

أ ـ الاتجاه الحدسى عند برجسون:

لقد كان برجسون على حق حينما وجه نقداً عنيفاً إلى علم النفس التجريبى المعاصر فى كتابه المعطيات المباشرة للشعور مبيناً كيف أن اصحاب النزعة التجريبية فى مجال علم النفس ـ الذى كان يسميه بعلم النفس الفسيولوجى المتأثر بالسلوكية ـ قد وقفوا عاجزين عن تفسير هذه الظواهر النفسية ، وقصارى ما يقدمون هو وصف عددى أو كمى مادى لهذه الظواهر، بينما نجد أنها ظواهر كيفية ولاممتدة ، وهى ذات شدة ومن ثم فلا يمكن أن تخضع للقياس الكمى المادى.

وينطبق هذا النقد أيضاً على سائر العلوم الإنسانية التى قامت بتطبيق المنهج التجريبى الكمى على ظواهر إنسانية ذات طابع كيفى، ومن هنا ظهرت أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، إذ أن الطريقة الإحصائية المستخدمة فى الغالب الأعم فى البحث الاجتماعى إنما تعطى لنا حصيلة إحصائية كمية لاحياة فيها ونحن الذين ننفث فيها الحياة عن طريق التفسير، وما التفسير إلا تدخل عقولنا بكل ثقافتنا وخبرتنا العلمية والتاريخية لكى نعطى الصورة التركيبية التى يكتسى بها هيكل المعلومات الاحصائية لكى تصبح الصورة واضحة إلى حد ما.

لقد اتضح لنا مما سبق كيف أن النزعة التجريبية المتزمتة فى القرن التاسع عشر كان من نتائجها ظهور الوضعية عند "أوجست كونت" متأثرة بروح العصر الذى ظهر فيه ماركس وداروين ولامارك وباستير الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى الظهور وبهذا قام المنهج العلمى التجريبى على إيمان حاسم بأن كل

ماهو غير مادى لايصلح أن يكون موضوعا للبحث العلمى بل ولايعترف بوجوده، ولقد أغرى بريق المنهج التجريبى جمهرة العلماء الاجتماعيين فتسابق كل منهم لكى ينشئ علماً إنسانياً على نسق العلوم الفيزيقية والفلكية من حيث المنهج.

ولكن ظهر لعلماء الاجتماع فى بداية القرن العشرين أن ما انتهوا إليه لايمثل سوى أرقاماً احصائية فشلت فى إعطاء المضمون الحقيقى للظواهر الاجتماعية ، أو الإفصاح عن محتوى الظاهرة الكيفى، ومن هذا المنطلق برز نقد برجسون لأصحاب المناهج التجريبية المطابقة فى مجال العلوم الإنسانية.

ب ـ موقف البنائية المعاصرة:

ومن هذا المنطلق أيضا كانت محاولة الأنثروبولوجيا البنائية هى الأخرى ثورة على الأسلوب التجريبى البحت فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، فهى تصطنع أسلوباً جديداً للالتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتواها الكيفى فى منتصف الطريق، ومن ثم برز ليفى ستروس باعتباره واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعلم المنهج التجريبى الصارم وبعدم نجاحه فى دراسة الظواهر الاجتماعية.

لقد حاول ليفى ستروس أن يكشف عن "البناءات بطريقة استنباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعقول وأن يبين أنها ليست سوى النسق أو القانون الذى يكمن وراء الظواهر المرئية ، إلا أنه استحق هجوم "سارتر" عليه لأنه اجترأ على تجميد الوقائع الزمانية، وأبطل التاريخية التطورية فى سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء ، وقبل بمبدأ الحتمية فى الطبيعة والإنسان على السواء.

ولقد اسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة فى نشأة منطق بنائى جديد يختلف عن المنطق الصورى كما وجهت الأنظار إلى تدخل العقل فى المعرفة دون الاقتصار على الملاحظة والتجربة وحدهما مما يؤذن بتحول خطير فى المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من المبادئ الدوجماتيقية الجامدة.

ويحتل علم اللغة البنائى مكان الصدارة بالنسبة لجميع الأبحاث البنيوية فموضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى بنائها التحتى اللاشعورى، أو هو نسق الرموز الذى ينشأ عن حتمية الاتصال بين معنى الدال والمدلول، على اعتبار أن الأصوات تدل على تصورات.

ولقد كان من نتيجة اهتمام البنيويين بعلم اللغة أن توصلوا إلى اثبات وجود فكر لاشعورى وراء الأنساق بتعدى الفرد، لأن هذا الفكر هو الذى يمده بوسيلة التفاهم اللافردية وهى اللغة، وكذلك اكتشف البنيويون أن ثمة واقعاً روحياً يشمل جميع الأفراد كمصدر لوحدتهم، هذا بالاضافة إلى أن هذا الواقع الروحى إنما يستند إلى بنية معقولة لنسق فينومينولوجى ليس ثمرة لإنتاج فكرى لأى فرد من أفراد الجماعة.

هذا بالاضافة إلى أن بنية الموضوع أو تركيبه تكون هى المبدأ الأساسى لتفسير الظواهر ، ولايمكن أن يتطابق موضوع الدراسة البنيوية مع الواقع الحسى، فالتحليل البنيوى إنما ينصب على الدراسة الحالة للموضوع مستقلا عن الظروف والملابسات الحسية الخاصة به مع عدم تدخل الشعور ، بل يكون هدف الباحث هو استنباط المعقولية الذاتية الحالة فى الموضوع.

ويشير "ميشيل فوكوه" الفيلسوف البنيوى المعاصر إلى أن البنيوية هى الضمير المتيقظ والقلق فى هيكل المعرفة الحديثة، وهى تتضح بسمات المجتمع الأوربى المعاصر، وترد إليه فى صورته الفلسفية الخاصة كمجتمع للقهر والجبر

والاغتراب وهى ليست أيديولوجية تدافع عن مصالح الطبقة البرجوازية، وقد قامت على أنقاض الوجودية من حيث حلت مفاهيم "البناء" و"الدال" و"المدلول" محل "الحرية" و "الذات" ، و"الموجود لذاته " و"الشعور .. الخ عند الوجوديين .

وليست البنيوية كذلك فلسفة خاصة ، بل هى طريقة أو منهج أو منطق خاص للثوابت يحاول أصحابه سد النقص فى مناهج العلوم الإنسانية التجريبية بإدخال وسائل جديدة تكشف عن التركيب الداخلى الثابت للموضوع بمنأى عن الذات المفردة أو الشعور الخاص أو التغير ، مع توخى الإنكار التام للاتصال أو الاستمرار التاريخى فقد اتضح لدعاة البنيوية "ليفى ستروس، وميشيل فوكوه، ولاكان "أن لكل حقبة زمانية بنيتها الأساسية التى يحكمها قانونها الخاص، بحيث تنبثق منه سائر الوظائف والعادات والتقاليد والنظم الاجتماعية التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببنية "المقال" أى بالمرحلة الزمانية المعينة كما ذكرنا .

وهكذا نجد أن المذهب البنائى قد سار فى نفس الاتجاه الذى يوجه أصحابه نقدا صارما إلى داعاة المنهج التجريبى فى الدراسات الإنسانية ، وإذا كان برجسون قد اكتفى بأن وجه نقده إلى الأسلوب الكمى فى معالجة الحالات النفسية، وكذلك ما ظهر لديه من دفاع شديد عن الاتجاه الروحى فى الفلسفة فإننا نرى هنا كيف أن البنائية قد اعترفت بما يسمى بباطن المجتمعات وأن هذا الباطن لايمكن ان يدرس عن طريق المناهج الكمية التجريبية بل يحتاج إلى الملاحظ المشارك أى الذى يتدخل فى صميم التنظيم الاجتماعى لكى يسجل انطباعته عنه، فتكون محصلة هذا البحث هو الكشف عن البناءات التى هى النسيج والتركيب الثابت والحقيقى لجوانية المجتمعات وباطنها الحى.

وإذن فقد أضاف البنيويون إلى نقدهم للمنهج التجريبي ما استحدثوه من وسيلة أو منهج جديد يصلح للدراسة الكيفية للظواهر الاجتماعية.

١١ـ المنهج الكيفي فى دراسة العلوم الإنسانية (منهج الفهم)

بعد ان تتبعنا مسار المنهج التجريبى فى الدراسات الإنسانية منذ القرن التاسع عشر ،واستعرضنا المدارس المختلفة التى تأثرت بالنزعة التجريبية سواء فى علم النفس أو فى الأخلاق، أو التاريخ، أو الاجتماع أو فى الفلسفة، وكذلك بعد أن استبانت لنا أوجه النقد الفلسفية لهذا الاتجاه الكمى الذى يتعارض مع طبيعة الدراسات الإنسانية التى يفترض فيها ثنائية الموضوع بين النفس والجسد من حيث ان هذا هو التركيب الإنسانى الحقيقى الواقعى .

لهذا فنحن ننتهى من هذا البحث بعد أن بلورنا الاتجاهات المؤيدة للنزعة التجريبية والاتجاهات المعارضة لها إلى إثبات أن ثمة أزمة خطيرة تكاد تعتصر منهج الدراسات الإنسانية باعتراف الدارسين فى هذا المجال الذين شعروا بأنه لايمكن الخروج من هذه الأزمة أو المأزق إلا بادخال المنهج الكيفى أو منهج الفهم كوسيلة جديدة فى دراسة العلوم الإنسانية.

وهكذا نعود إلى تدخل الطريقة الفلسفية الكيفية فى فهم وتفسير الإنسان وسلوكه الحيوى ، فما هى حقيقة هذا المنهج الجديد .

لقد أخذ هذا المنهج طريقة ببطء كرد فعل لتزمت المناهج التجريبية، ومحاولة أصحابها تطبيق قواعدها على العلوم الإنسانية.

ونحن نعرف أنه إلى جوار المنهج التجريبى الاستقرائى، والذى اكتشفه أرسطو، وظل مستمراً فى التطور عند المسلمين، كما نراه مثلا عند الحسن بن الهيثم[٢٢] ثم انتهى إلى "فرنسيس بيكون" و" جون استيوارت مل" من أتباع

الوضعية المنطقية، وبلغ الذروة عند فلاسفة المنهج فى القرن التاسع عشر، ثم تسلمه الوضعيون المنطقيون منذ "كارناب" إلى "رسل" وتكلموا فيه عن مسلمة الاستقراء واستبعاد الفروض ، وتدخل الاحتمالات ، واستحالة التنبؤ فى مجال التاريخ ، وتعذر الوصول إلى قوانين تامة مفسرة للطبيعة .. الخ، حتى وصل المنهج إلى ما يسمى بإمكان التحقق التجريبي عند (اير Eyer) وأتباع المدرسة الوضعية المنطقية المتأخرين.

وعلى الرغم من تعصب اصحاب هذا المنهج وتمسكهم بضرورة تطبيقه حرفياً على العلوم الإنسانية بعد أن نجح فى مجال العلوم الطبيعية ، نجد أن تطبيقاته فى الدراسات الإنسانية قد أظهرت فشلاً ذريعاً فى تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية .

وهناك منهج آخر مخصص للعلوم الرياضية وهو المنهج الاستنباطى، وقد عرف منذ أفلاطون وإقليدس إلى هاملتون ودى مورجان وجورج بول وفريجه.... الخ.

وإذا كنا ننتقل فى الاستقراء من الجزئ إلى الكلى، فاننا فى الاستنباط نعكس الطريقة بالانتقال من الكلى إلى الجزئى استناداً إلى بديهيات ومصادرات وتعريفات يسلم بها العقل تسليما بدون أى تجربة ويستنبط منها كل قضاياه كما هو الحال فى جميع فروعه الرياضية .

وقد ظلت العلون الإنسانية فى حالة عدم استقرار من حيث المنهج، فتاره يستخدم البعض المنهج الاستردادى فى التاريخ أو منهج التحليل النفسى فى علم النفس أو منهج الملاحظة المشاركة فى الأنثروبولوجيا ، أو منهج المثالية العقلية باعتبار أن ثمة أنماطاً عقلية أو مثالية وراء الظواهر الإنسانية التاريخية ـ كما هو الحال فى الفلسفة ، وهناك أيضاً منهج التحليل السوسيومترى ومنهج التحليل

البنائي ومنهج تحليل المضمون، وكذلك المنهج الكمى التجريبى الذى يعتمد على علم الإحصاء .

وقد أدى استخدام هذه المناهج المختلفة فى الدراسات الإنسانية إلى شيوع الفوضى والبلبلة الفكرية فى أبحاثها حيث تمسك علماء المناهج أنه لايمكن أن يوجد منهج آخر للعلوم الإنسانية غير المنهجين الاستقرائى والاستنباطى، ولكن ثمة محاولة جزئية معاصرة ظهرت عند المدرسة الألمانية ، ولاسيما عند ديلتاى Dilttay وريكو، وماكس فيبر ، وتبلورت أخيراً عند بول ريكمان فى كتابه " Understanding and human studies "

ويقوم هذا البحث عند بول ريكمان على اعتبار منهج الفهم، هو المنهج الكيفى الذاتى ينبغى أن يستخدم فى الدراسات الإنسانية .

ويعد الفهم كمنهج أصيل فى الدراسات الإنسانية عند اصحاب هذا التيار وهو بمثابة تعاطف كيفى خالص يقوم على الخبرة البشرية، وفحص محتواها مرتطباً بالمعانى التى تكمن وراء الظواهر والتعريفات ، ولايمكن معرفتها إلا عن طريق الاستبطان الذاتى ، فبينما يهتم المنهج التجريبى بالظواهر الخارجية التى تخضع للإدراك الحسى فحسب، نجد أن هذا المنهج ينصب على العلوم والدراسات الإنسانية مثل الفلسف، والتاريخ، وعلم النفس، والاجتماع، والانثروبولوجيا الاجتماعية والاقتصادية والفيلولوجيا ، وعلم القانون ، والدين المقارن ، وعلوم الادارة، والاعلام وما يشتق منها من دراسات كعلم الاتصال وعلم التنظيم ... الخ.

وهذه العلوم من حيث أنها تبحث فى الإنسان كروح وجسد، تعتمد فى وقائعها على الأفكار، والمشاعر والنوايا التى تبدو مظاهرها الفيزيقية فى السلوك الإنسانى العملى .

وقد عرف بول ريكمان الفهم بأنه العملية المعرفية المتميزة التى تستهدف استيعاب المحتويات العقلية الكامنة فى كل تعبير، وبعد هذا الفهم لباب المنهج الكيفى حيث نتمكن من خلاله من فهم الآخرين، وذلك طبقاً لشروط معرفية (أبستمولوجية) ثلاث هى :

أولاً : الألفة بالطبيعة الإنسانية، فمن حيث أن البشر من طبيعة إنسانية واحدة فإنه يمكن لكل منهم فهم الآخر ومعرفة حقيقة شعوره وأفكاره .

ثانياً : معرفة الخلفية الثقافية ، فهناك قواعد واصطلاحات وتعبيرات تحكم الجماعة أو المجتمع، وتسمى بالخلفية الثقافية، ولابد للفرد أن يكون على علم بالخلفية الثقافية لأى مجتمع حتى يستطيع فهمه، كما أنه لايمكن معرفة الجملة بدون معرفة قواعدها وتركيباتها، وتلك القواعد والتركيبات لانفهمها بدون معرفة علم اللغة.

ثالثاً : فهم السياقات المحددة التى تظهر فيها التعبيرات ، وهى ترتبط بما قبلها فنحن لانعرف مضمون الكلمة إلا من خلال الجملة المرتبطة بها، ولاتعرف حقيقة الجملة أو العبارة إلا من خلال الفقرة التى تدخل تحتها وكذلك لايمكن معرفة الفقرة إلا من خلال موضوعها أو الكتاب الذى تدخل فيه وهكذا فلا يمكن فهم الكتاب إلا من خلال العرف الأدبى والثقافى العام لمجتمع ما.

وهكذا نرى أن ريكمان يثير هنا فكرة مجال الانتشار Universe of discour التى سبق أن أشار إليها جون استيوارت مل أو السياق Contexts الذى يفرض نفسه كلون خاص يتلون به كل بحث فى الدراسات الإنسانية فى بلد متخذاً طابعاً يرتبط بالوعى الثقافى العام فيها .

وترتكز موضوعات البحث حول التعبيرات التى يمكن فهمها على نحو أعمق من خلال سياقاتها، هذه السياقات التى تختلف من علم إلى آخر بحسب الموضوع والوظيفة والبعد التاريخى أو التصنيفى أو الوجودى، وقد يرتبط التعبير باكثر من سياق.

كما ينصب الفهم على الكشف عن المضمون الذى يختفى وراء هذه السياقات ولايدرك إلا عن طريق العقل أو الاحتكاك الوجدانى المباشر مثل فهمنا لرموز الاشارات المعبرة عن الألم أو المعبرة عن السلام والتحية، وكذلك إشارات المرور أو الإيماءات ، أو ما ينطوى عليه الشعر أو المقال من رموز ومعان خفية لاندركها إلا عن طريق الفهم وتحليل المضمون.

ويتضح لنا من خلال هذا العرض الموجز لمختلف المناهج الفكرية أنه لكى تحقق الدراسات الإنسانية هيكلاً رئيساً من المعرفة الموضوعية فإنه يجب عليها أن ترتبط الفهم بالعمليات العقلية المختلفة، والتى تؤلف فى مجموعها المنهج العلمى إلا أن هذا المنهج يواجه بصعوبات كبيرة فى العلوم الإنسانية حيث يستحيل إجراء التجارب والوصول إلى الضبط الصورى المتحقق فى النظريات العلمية.

ومن ثم فان استخدام الفهم يقدم تعويضا عن هذا القصور، حيث يمكننا الفهم من معرفة الارتباطات القائمة بن حوادث الدائرة الإنسانية، ذلك الفهم الذى لاتستطيعه العلوم الطبيعية لاقتصارها على الملاحظة والتعميم ، ففى مجال العلوم الطبيعية لايمكن أن نسأل لماذا تسقط الأجسام وفقا لقانون الجاذبية بينما يمكن السؤال فى العلوم الإنسانية عن لماذا ينتحر الناس أو لماذا يلعبون القمار؟ ومن خلال الفهم وحده نجد الاجابة على أسئلتنا .

وعلى هذا النحو فالفهم ليس فقط عملية معرفية لايمكن تحاشيها بل هو منهج كيفى يمكننا من معرفة وقائع الدراسات الإنسانية وتفسيرها.

ولقد ثبت ــ كما بينا آنفاً ــ أن اعتماد العلوم الإنسانية كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس على الصور الإحصائية للمعطيات غير مجد على الإطلاق فى تفسير هذه الظواهر، ولقد برهنت السيدة /بربارا ووتون B.Wooton على ذلك ببحث تناولت فيه ما يسمى بجريمة ((السرقة المصحوبة بالعنف)) وبالأخص فى حالة طفل صغير دفع آخر من على (دراجته) واستولى منه على عشرة شلنات، وقد برهنت على أنه يمكن بسهولة استخلاص عدة نتائج من هذه الظاهرة من خلال الإحصاءات كعمل الأم خارج البيت وانتظام عملها أو غير ذلك إلا أن الإحصاءات لن تدع هذه الحالة تتحدث عن نفسها، وهكذا فإذا أهملنا "الفهم" فإننا سنصل إلى نتائج مضللة، وهنا تظهر الحاجة العريضة إلى الفهم الذى سيلعب دوراً كبيراً فى عملية التفسير فى سائر أنواع الدراسات الإنسانية بعد أن أثبت المنهج التجريبى فشله فى التصدى لهذه الظواهر الإنسانية.

١٢ ــ خاتمة :

ويمكن عند هذا الحد أن نقول أننا على أبواب انفراج أزمة العلوم الإنسانية وأننا نخطو الخطوة الاولى فى هذا المجال، ولايمكننا أن نضع كل الثقة فى هذا التيار الكيفى الجديد إلا إذا انتهى أصحابه إلى الاستناد إلى المقولة الروحية الكبرى التى ينبغى أن تحتضن سائر العلوم الإنسانية على الأقل وكذلك العلوم الطبيعية وهى فكرة وجود إله خالق للطبيعة وللإنسان يصدر عنه كل ماهو معقول أو منطقى أو علمى فى هذا الوجود الكبير .

وإذا لم نستطع أن نحقق هذا الأمل فى مجال الدراسات الإنسانية بعامة فلنكتف بتوجيه الأنظار إلى ضرورة تحقيقه فى مجال الدراسات الإنسانية عند

المسلمين تطبيقاً لمبدأ أسلمة المعرفة، وإحياء لعصر ازدهار العلم الإسلامي في فترة التنوير الإسلامية التي بلغت ذروتها في عصر المأمون العباسي.

وهذا هو لباب موقف التحديث الذي ننادي به في مواجهة موقف التغريب الذي يتنكر لأصالة الحضارة الإسلامية ويسلم قيادها تماما إلى ثقافة الغرب سواء في صورتها اللاهوتية أو العلمانية والله الموفق سواء السبيل.

هوامش الباب الثانى

(١) راجع للمؤلف : الفلسفة ومباحثها ط٤ دار المعارف الاسكندرية ١٩٧٩، ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة ط٦ ١٩٧٩، ص٥٨: ٨٧.

(٣) راجع للمؤلف : الفلسفة الحديثة ، ص٩٥ وما بعدها.

(٤) Wright,W.R: A History of Modern Philosophy Vol1 Newyork 1942, P.231:250.

(٥) Pascal, B: Les Pensees Emile Faguet, Paris 1943 Netson Editeurs PP: 210: 260.

(٦) د.على عبد المعطى محمد : ليبنتز "فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠م، ص ص ١٩٦: ٢٣٣.

(٧) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة مرجع سابق ، ص ص ١٦٢: ١٧٧.
د. محمد على أبو ريان : الفلسفة الحديثة ص ص ١٢٢ وما بعدها.

(٨) Bouteroux, Emil: La Philosophie de kant,.U.S.A, 1963
Kant, Emmanwil : The critique of Pure Reason, London 1934.
Rass, D : Kant's Ethical theory, oxford,1939.

(٩) د. على عبد المعطى محمد . سورين كيركجارد "مؤسس الوجودية المسيحية دار المعرفة الجامعية ، ص ص ٢٥٥: ٣٢٤.

د. إمام عبد الفتاح : سورين كيركجور : رائد الوجودية، حياته وأعمالـه جـ١ نشرة دار التنوير جـ٢ ص١٣٥ وما بعدها .

(١٠) Comte: Auguste 1798- 1357.

(١١) Dumas : Traite de Psychologie exprimentale.

(١٢) Livy- Bruhl, lucien (1957- 1939)

(١٣) سورة الشمس آية : ٧: ٨.

(١٤) سورة الإسراء آية : ١٣.

(١٥) سورة المدثر آية : ٣٨.

(١٦) سورة البقرة أية : ٢٨٦.

(١٧) سورة الزلزلة آية : ٧، ٨ .

(١٨) Carnap, Rudoif, 1891.

(١٩) Wittgenstein, ludwing (1889- 1951)

(٢٠) Durkhiem, Emkle 1858- 1917

(٢١) Charles Booth: Asocial Survey of the city of london

(٢٢) د. جلال موسى : المنهج العلمى عند العرب ص ٢١٨ وما بعدها .



الباب الثالث

العلوم الإنسانية من منظور إسلامى

"أسلمة العلـوم الإنسانية "



الفصل الأول

الفقه الإسلامي كمصدر للعلوم الإنسانية

لقد اتضحت لنا من الفصول السابقة حقيقتان رئيستان :

الحقيقة الأولى :

أن الغرب برغم نقده لصلة العلم والفلسفة باللاهوت في بداية عصر النهضة ، إلا أن أثر اللاهوت كان واضحاً في مجال الفلسفة بصفة خاصة إلى عصرنا هذا .

الحقيقة الثانية:

هي أن المنهج التجريبي الإسلامي الأصل ــ كما أثبتنا ــ وإن كان قد نجح في الكشف عن ظواهر الطبيعة، إلا أنه قد أخفق في دراسة الإنسان ـــ أي في جملة ما نسميه بالعلوم الإنسانية ــ وارتدت دعاويه حول هذه العلوم إلى دعاوى وأحكام فلسفية لاتمت إلى منهج الاستقراء التجريبي الحسي بسبب قريب أو بعيد .. ولهذا انتهت مناهج بحث العلوم الإنسانية إلى ضرورة التركيز على دراسة باطنة للظواهر وعدم الاكتفاء بقشرتها الخارجية التي تتعهدها مناهج البحث التجريبي.. وكان من أثر ذلك أن قام أصحاب منهج الفهم في ألمانيا يدافعون عن هذا الاتجاه، ثم جاءت البنيوية لتكرسه في مجال الدراسات الأنثربولوجية بصفة خاصة.

وينبغى هنا أن نشير إلى وجهة نظر الإسلام فيما يختص بأسلوب تناول العلوم الإنسانية إسلامياً من حيث أنها علوم تدبير فى مقابل العلوم الطبيعية الكونية التى هى علوم تسخير.

فعلوم التدبير أى (العلوم الإنسانية) هى التى تدرس الإنسان وسلوكه فى حياته الدنيا .. سواء بوصفه فرداً بعينه أو بوصفه عضواً فى جماعة. إذ تنصب هذه الدراسة على أحوال الإنسان من جميع النواحى العملية والثقافية انطلاقا من قوله عز وجل ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ...﴾[1] وكذلك استناداً إلى أن الإسلام عقيدة وشريعة أى "نظام" يجمع بين الدنيا والآخرة ، وأن البلاد الإسلامية إذا أرادت حقاً أن تكتسى بطابع الإسلام ينبغى لها أن تقيم دستورها على أسس من التشريع الإسلامى .. والأمر الذى لاشك فيه أن القرآن والسنة هما الأساسان الجوهريان اللذان ينبغى أن يبنى عليهما أى نظام إسلامى .. ويصبح المصدران الآخران من مصادر الأحكام الشرعية وأعنى بهما الإجماع والقياس .. أو الاجتهاد بالرأى فى خدمة هذا النظام سواء فى مجال النظر أو العمل أى فى كل ما يتعلق بسلوك الإنسان سواء فى أحكام المعاملات وغيرها وأحكام من السلوك الدنيوى انطلاقاً من قاعدة الخير .

ونحن نجد أن الباحثين فى العلوم الإسلامية يقسمون العلوم الشرعية إلى عدة أقسام منها علوم القرآن، ثم علوم الحديث، ثم علوم الفقه بالإضافة إلى علم التوحيد وعلم الكلام وعلم التصوف وعلم تعبير الرؤيا.[2]

وإذا تناولنا علوم الفقه بصفتها العلوم الأقرب إلى نشاط الإنسان فى الدنيا والآخرة واستبعدنا صلة علم الفقه بالعبادات وجدنا أن دائرة المعاملات ترتبط عن كثب بالنشاط الإنسانى ومدى إسهام الإنسان فيه. ولهذا فإننا سنعول فى هذا الفصل على استخراج سائر العلوم الإنسانية المتعارفة من مظلة شجرة

واحـدة جذرهـا العقيـدة وجذعهـا الفقـه .. وهـى قطعاً ستثمر كافـة العلـوم الإنسانية من خلال هذه المظلة الفقهية الوارفة .

ولكن هذا المأخذ الفقهى يضاف إليه أسانيد من العلوم الإسلامية الأخـرى ولاسيما من العلوم القرآنية ومن علم الحديث وكذلك من علـم التوحيـد وعلـم الكلام .

فمن ناحية الحديث هناك الأحـاديث والتوجيهـات الإنسـانية والاجتماعيـة والنفسية التى صدرت عـن رسـول الله ﷺ فـى شئون الحيـاة والمجتمـع وإمامـة المسـلمين ، وفـى قسـمة الغنـائم وفـى القضـاء والمعـاهدات والفصـل فـى الخصومات.. وإقامة دعائم الدولة الإسـلامية .. ومعاملـة الأعـداء وأهـل الذمـة والرعايا المسلمين بصفة عامة .

وكل هذه الخبرات والمواقف المحمدية كان لها تأثيرهـا الـذى لايجحـد فـى توجيه العلوم الإنسانية وجهـة دينيـة أى إسـلامية .. بحيـث أصبحـت مـن أهـم مصـادر العلـوم الإنسـانية فـى الإسـلام. ويعـترف المشـتغلون بهـذه العلـوم مـن المسلمين بأن الفقه هو أصلها وينبوعها الأول ومبعث انطلاقها ـ كمـا سـبق أن رأينا عند ابن خلدون فى تصنيفه للعلوم الإنسانية .

على أننا نتساءل بدورنا هل يتسع الفقه وحده ليصبح وعاء يجمع بين دفتيه مختلف هذه العلوم؟ الواقع أنه بالاضافة الى ما سبق اثباته من أن العلوم الإنسـانية تدخل من حيث التصنيـف الشـكلى فـى مجـال الفقـه .. نجـد أن الفهـم العميـق للإسلام وروحه من ناحية أنه دين ودنيـا يلزمنـا بربـط عجلـة الدنيـا بـالدين .. وبتوجيه نظر المسلم إلى أهمية سلوكه فى هذه الدنيا لأنه وثيـق الارتبـاط بحياتـه فى الآخرة ، وإلا بطل معنى الثواب والعقاب الأخروى.

وكذلك فإن تطور الفقه كعلم من علوم الفروع أثبت أنه علم يستوعب كل سلوك الإنسان من سياسة وأخلاق واقتصاد وتعليم .. الخ ، بينما نجد أن علوم التوحيد والكلام ومباحث الفلسفة انما ترتبط بالعقيدة .. لأن موضوعاتها هي صلب العقائد والنظر فيها كلامياً وجدلياً وعقلياً . وسيتضح لنا هذا من تعريفنا للفقه وأصوله .

١ ـ الفقه ومعناه :

إذا كنا نريد أن نستخلص العلوم التي تدور حول دراسة الإنسان وإشباع حاجاته والتي تتعلق بمعرفة كيانه ونفسه ومعاملاته في شئون الدنيا ينبغي علينا أن نبين العلاقة بين هذه العلوم والفقه على المستوى الذي يراه أصحاب الشريعة. ومعنى الفقه اصطلاحاً هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .. ويقول الإمام أبو حنيفة بأن الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها.. ويقول الآمدى : إن لفظ فقه في اللغة يعنى الفهم[٣]. وهذا هو الأسلوب الذى اتجه إليه العلم في هذه الحقبة المعاصرة .. كما اتضح لنا في الفصل السابق.

ولقد اصطلح العلماء على تعريف الفقه بأنه ذلك العلم الذى تستخلص فيه الاحكام الشرعية "من جهة جملتها وكليتها وليس عن طريق النظر والاستدلال"[٤] .. ويدخل الفقه على هذا النحو في تنظيم جميع أحوال المسلمين بما تتضمنه من معاملات وأحكام.. وهذه هي الوظائف التي يناط بها علوم التدبير .. وهي في مجملها علوم سلوكية لها وجهان.. وجه نظرى يشتمل على قواعدها وأصولها، ووجه تطبيقي نصل عن طريقه إلى تحقيق السعادة والكمال في طريقنا إلى الآخرة. أما الجزء النظرى فهو أصول الفقه بينما يعتبر

الفقه بكل ما ينطوى عليه من معاملات وغيرها هو القسم التطبيقى الذى أشرنا إليه.

وإذا كانت دائرة علم الفقه تتسع لكل ما ذكرنا فهو من ثم لن يقتصر البحث فيه على الأمور المعنوية المتعلقة بالنفس فحسب ـ على حد تعريف بعض الفقهاء ـ بل سيتضمن كل الأمور المعنوية والحسية المرتبطة بروح الإنسان وجسده .. وذلك تمكينا للانسان من تحقيق السعادة فى الدارين.

٢ ـ مذاهب الفقه :

أ ـ المذاهب الفقهية :

إن مدار بحثنا هذا فى موضوع الفقه إنما ينصب على مبدأ أساسى يمكن لنا تخريج العلوم الإنسانية عن طريقه تأسيساً على الكتاب والسنة. وهذا المبدأ هو أهم المبادئ التى ينفتح عليها العقل فى كل مبحث إسلامى.. وهو مبدأ الرأى أو الاجتهاد الذى يدخل فى بحث علم أصول الفقه وهذا مبحث لم يخل من الفلسفة وللمتكلمين فيه طريقة عنى بها الناس.. وكذلك نجد ابن خلدون يدخل علم الخلافيات وعلم الجدل فى علم أصول الفقه ..[٥] وهما علمان لاينكر أحد صلتهما بالمنطق فيما بعد، فكأن ابن خلدون يقرب بين علم أصول الفقه والمنطق والفلسفة .. ويعتبر الاجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين فى رعاية القرآن وبسبب من السنة واستخدام العقل قبل أن تحدث الفلسفة اليونانية تأثيراتها فى المحيط العقلى عند المسلمين .

وقد تطور البحث فى الرأى واصبحت له صورة مكتملة هى صورة القياس الفقهى، وقد نشأت نظرية القياس الفقهى نشأة إسلامية بحته بدءاً بالرسول

الكريم ﷺ وصحابته حتى أصبحت نسقاً متكاملاً له أصوله وقواعده المرعية قبل أن تتأثر بالمنطق اليونانى على مايرى بعض المستشرقين أو تتأثر بالتيار المسيحى الدينى أو اليهودى كما يزعم البعض الآخر من أمثال "فون كريمر" "وكارادى فو" وجولد تسيهر" .. وقد ذهب بعضهم وهو "جولد تسيهر" بالذات إلى أننا لو عثرنا على نصوص من كتابات الفقيه الأوزاعى الذى عاش فى بيروت مع الرعيل الأول لفقهاء المسلمين بعد زوال الحكم الرومانى عن بيروت لثبت أن هذا الفقيه قد تأثر بأحكام وقوانين مدرسة بيروت الفقهية الرومانية.. وتعد كتابات هذا الفقيه فى نظره هى المصدر الأول الذى اشتق منه المسلمون مبادئ أصول الفقه (٦) .

والأمر الذى لاشك فيه أن هذا زعم يقوم على افتراض لا أساس له من الصحة مادام "جولد تسيهر" أو غيره لم يعثر بعد على أى نص من نصوص الأوزعى يثبت به صحة رأيه . والحق أن الاوزاعى يعد من فقهاء أهل الحديث.

ولايتصور تأثر فقهاء هذه المدرسة بالقانون الرومانى على فرض علمهم به، و لم يثبت أن الأوزاعى قد اطلع على هذه القوانين على الرغم من أن مقامه كان فى بيروت التى كانت المدارس القانونية الرومانية انتهى أثرها فى هذه المنطقة قبل الأوزاعى بزمن طويل

وكذلك فإن مما لامرية فيه أن الدراسات التاريخية الموضوعية والمبرأة عن الهوى، قد أثبتت أن طريقة أصول استنباط الأحكام الشرعية قد تكونت وتبلورت فى عهد الدولة العباسية، وان كانت طلائع النزوع اليها قد ظهرت فى زمن الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين والدولة الاموية ــ وان المذاهب الفقهية نشأت مع تكوين الفقه واستقرار أصوله .. وظهر الخلاف بينها كنتيجة لكثرة الاعتماد على بعض الأصول دون بعض .. والأخذ ببعض الأحاديث دون

بعضها الآخر، وكذلك مدى التوسع مثلا فى استعمال العقل، فكان أهل العراق مثلا ـ وهم أهل الرأى ـ يتوسعون فى استعمال العقل ، فكان أهل العراق مثلاً ـ وهم أهل الرأى ـ يتوسعون فى استعمال العقل والقياس ، وإمامهم الذى بقى مذهبه إلى اليوم هو أبو حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠هـ -٧٩٧م الذى نشأ وأسس مذهبه بالكوفة وتوفى ببغداد .. وقد دوّن مذهبه أصحابه وتفرغ جماعة منهم لدراسته والبحث فى مسائله وأصوله العامة فخالفوه فى بعض هذه المسائل .. واشتهر من بينهم "أبو يوسف" و "محمد بن الحسن" و"الحسن بن زياد " .... الخ. وأما المسائل التى خالفوه فيها فقد كانت قليلة ولهذا فإن المعارضين والموافقين له من أصحابه كانوا يدخلون فى دائرة مذهبه ... ولقد قسم أرباب مذهب أبى حنيفة الفقه إلى ثلاث طبقات هى :الطبقة الأولى: مسائل الأصول . الطبقة الثانية : مسائل النوادر وغيرها. الطبقة الثالثة : الفتاوى والواقعات .[٧]

وأما أهل الحجاز فهم أهل الحديث لوفرة حظهم منه وقد ترتب على ذلك الحد فى استعمال الرأى مع اعترافهم بأنه أصل من أصول التشريع.. وإمامهم الذى التفوا حوله وظهر المذهب باسمه هو مالك بن أنس .. إمام دار الهجرة وأجلّ علمائها .. وهو تلميذ للإمام جعفر الصادق، وربيعة الرأى، وكان مولد "الإمام مالك " بالمدينة سنة ٩٣هـ ، وفيها نشأ وظل حتى سنة ١٧٩هـ أى ٧٩٥م وقد تميزبجمع الحديث حتى صار سيد فقهاء الحجاز.[٨]

وحينما قابل الخليفة المنصور الإمام مالك أثناء الحج، أشار عليه بأن يدون ما يثبت صحته عنده من مسائل العلم فى كتاب فألفّ كتابه (الموطأ) فى الحديث والفقه .. وبنى الإمام مالك مذهبه على الأصول الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

وهناك فريق متوسط بين أهل الحديث وأهل الرأى، وإمامه هو محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ - ٨٢٠م .. وكان مولده بغزة ووفاته بمصر .. حفظ القرآن بمكة .. وبها تعلم اللغة والشعر وفنون الأدب وعلوم القرآن .. وكان موضع إعجاب شيوخه لفطنته وذكائه وشدة فهمه. تلقى العلم عن "سُفيان بن عيينه" ومسلم بن خالد الزنجى" . وكان الشافعى فى مبتدأ أمره يُعد من أتباع مالك لأنه أخذ عنه مذهبه فى الموطأ، وكان يقوم بتدريسه على طلابه من علماء الأمصار فى المدينة.(٩)

ولما رحل الشافعى إلى العراق وقرأ الفقه الأوسط للإمام أبى حنيفة وتعرّف على مذهبه وأصحابه ورأى فى العراق أحداثاً وقضايا لم يقابلها فى الحجاز، قام بتأليف مذهبه وخالف فى مسائله مذهب أستاذه الإمام مالك.. ويذكر ابن خلدون أن الإمام الشافعى رحل إلى العراق من بعد مالك ولقى أصحاب الإمام أبى حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق .. وخالف مالكاً رحمه الله فى كثير من مذهبه .. ولما جاء الشافعى مصر واستقر بها دون مذهبه الجديد ، ورجع عن بعض الأحكام التى كانت له فى مذهبه القديم متأثراً بما رآه فى مصر من نظم وعادات خاصة.. فقد وجد بمصر بعض المسائل الخاصة بحياة المصريين .. وكانت محتاجة إلى الفتيا.. فقام بهذا الأمر وانتشر مذهبه بمصر ودوّن العديد من الكتب بها، ومنها كتابه "الجديد" ، وكان يدرس مسائله فى مسجد عمرو بن العاص، كما ألف كتاب "الأمام" و"الآمالى الكبرى" . والإملاء الصغير، و"كتاب" الرسالة" وغيرها من الكتب، ووضع بمصر علم أصول الفقه، وتلقى عن الكثير من العلماء ، وقد ظلّ مذهب الشافعى ينتشر بمصر حتى جاء الفاطميون فأبطلوا العمل بالمذاهب الأربعة ، وأحلّوا محلها المذاهب الشيعية .(١٠)

وبعد أن استقرت المذاهب الثلاثة السابقة نشأ بين أتباع أبى حنيفة مذهب رابع كنتيجة لشدة الإفراط فى احترام الفقه المأخوذ من النصوص ، وهو مذهب أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٧١هـ/ ٨٨٣م، كما كان داود هو أول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة، وترك ما سوى ذلك من الرأى والقياس، وقد كُتب البقاء للمذاهب الأربعة الأساسية وهى مذهب أبى حنيفة، ومذهب مالك ، ومذهب الشافعى، ومذهب أحمد بن حنبل حتى اليوم، كما أنها سيطرت على ما سواها من مذاهب أهل السنة الأخرى.

ب ـ أصول الفقه :

عُرف علم أصول الفقه بأنه مجموعة القواعد التى يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أى أنه العلم الذى يقدم للفقيه المنهج والطرائق التى يحتاج إليها فى إعداد وتفسير القواعد الشرعية، فمكان أصول الفقه هو المكان الذى يشغله المنطق ومناهج البحث بالنسبة للفلسفة، أى أنه ينطوى على نظرية تجمع بين القياس والإستقراء، وهو ما يسمى بالإستنباط الشرعى.(١١)

ولقد أيدّ الشيخ مصطفى عبد الرازق - المفكر المصرى المعاصر، رأى ابن خلدون ــ الذى أشرنا إليه ـ فى حقيقة قيام وتوصيف علم أصول الفقه، فهما يريان أن علم أصول الفقه هو أقرب المناهج إلى علم الجدل ومنهج المتكلمين والمناطقة ومناهج الباحثين فى الفلسفة الإسلامية، ولهذا رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق أنه إذا أردنا أن ندرس النشأة الحقيقية للفلسفة الاسلامية، فانه ينبغى أن نتوفر على البحث فى قيام الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا للبحث العلمى له أصوله وقواعده .(١٢)

وإذا كانت وظيفة الأصولى هى البحث عن القواعد الكلية، وعن الأدلة الإجمالية من حيث فائدتها فى الدلالة على الأحكام الشرعية العملية، وطرق استنباطها، فإننا نجد أن الفقيه هو الذى يتوفر على ترصد الأدلة التفصيلية باستخدام هذه القواعد الأصولية حتى يستطيع استنباط الأحكام الشرعية العملية فكأن الأصولى هو الذى يتولى وضع القواعد والأصول ، أى منهج البحث وقواعده، أما الفقيه فهو الذى يتولى تطبيق تلك القواعد والأصول على الوقائع.

جـ ـ الفقه كمصدر جامع للعلوم الإنسانية:

ولما كانت صلة أصول الفقه ذاته هى صلة وثيقة كما تبين مما أوضحناه سابقاً، فإنه من السهل أن تستمد العلوم الإنسانية مناهجها من أصول الفقه، أما مادتها فإنها يمكنها الحصول عليها عن طريق هذه المناهج سواء بالإستقراء أو الإستنباط أو بوضعها فى صورة العلم الكامل، أى فى صورة القياس بعد معرفة الوقائع المراد استنباط قوانين حدوثها .

وقد تيسر لنا هذا المنهج بعد أن اتضح لنا من خلال صفحات الكتاب السابقة كيف أن المنهج العلمى الحديث ترجع أصوله إلى منهج الأصوليين وأننا إذا طبقنا هذا المنهج الآن على العلوم الإنسانية، فكأننا من ناحية نسير على طريقة القدماء فى تطبيق المنهج الأصولى على الوقائع التى ترد علينا فى مجال دراسة الفقه، ومن ناحية أخرى فإننا نكون قد طبقنا أيضا منهج البحث الحديث على وقائع العلوم الإنسانية مادام هذا المنهج الحديث مستمداً من منهج الأصوليين.

أما المادة نفسها، وهى موضوع الدراسة والبحث فى مجال العوم الإنسانية فإنها هى بعينها التى كان يبحثها الفقيه المسلم قبل أن تتخذ مسمياتها المعاصرة

فمثلاً كان الفقيه مختصاً بدراسة الاستخلاف فى الأرض، أى الدولة ورئاستها ونظامها والحجابة والوزارة والقضاء ونظام الشرطة والحسبة والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، والمعاهدات ، ودار الحرب، ودار السلم، والجهاد بصفة عامة لرد الغزاة... الخ، وهذه كلها أمور تدخل فى نطاق علم السياسة وفلسفة السياسة المعاصرة، فإذا نحن قلنا بأنها تدخل فى نطاق الفقه بصورته المعاصرة، فإنما نعنى بذلك أمرين:

الأمر الأول :

هو أن القائم بتدبير شئون السياسة فيها سواء أكان رئيساً أو غير ذلك، وكل ما يحدث فى داخل الدولة من وقائع داخلية أو خارجية، فإنه يكون مرتبطاً بالدرجة الأولى بالإيمان بالله ووحدانيته وخلقه لهذا العالم ، ومدى التزامه بأحكام الشريعة، وحرص على تطبيقها .

الأمر الثانى :

أن كل هذه النظم والتى تسمى نظماً سياسية وإن كانت تخضع لمنطق العقل والبرهان، وتترابط فيما بينها منهجياً وعقلياً، وبالإضافة إلى الهدف العلمى المقصود مباشرة، فإن غايتها أن تكون عملية بحيث تؤدى إلى تحقيق السعادة الدنيوية ، مع كونها فى كل صورها وحالاتها تكون موجهة أيضاً لتحقيق السعادة الأخروية دون تفريق بين السعادة ، ويتحول الصواب والخطأ فى هذه الحالة إلى معيار آخر هو معيار الحلال والحرام الذى يستند إلى حكم الله والنصوص الشرعية دون أن يكون ثمة أى تعارض بين العقل والنقل من حيث أن الله خلق العقل فينا وقد أودعه إدراك عدم التعارض هذا بين مفاهيم العقل المنطقية والوحى الالهى .

على أن هناك سمة غالبة ينفرد بها علم السياسة الإسلامى، أو علم السياسة إذا اشتق من مجموعة العلوم الإنسانية المنبثقة من الشريعة الاسلامية، هذه الميزة الرئيسية هى أن الذين يساهمون فى بناء النظام السياسى فى ظل المفهوم الإسلامى سيلتزمون أولاً وأخيراً بالنيات المطهرة وبالضمير الذى لايخشى قانوناً ولايلتزم إلا بالصلة بينه وبين الله سبحانه وتعالى، ولهذا فإن المنفذين للنظام السياسى سوف يلتزمون بهذا الوازع الإلهى فى عملهم وليس بسلطة القانون الظاهر الضاغطة، ويكون تصرفهم إذن سواء فى السياسة أو فى الاقتصاد، أو فى الاجتماع أو فى القانون نفسه أى فى التشريع نفسه وصياغته، تكون تصرفاتهم خاضعة لخشية الله وليس لسلطة القانون فحسب، وكأن كل هذه العلوم تكون فى تطبيقاتها العملية مرتبطة بالضمير الأخلاقى. فلن يكون هناك إذن فى ظل العلوم الإنسانية ــ بوصفها فروعاً للفقه ــ أى انحراف يخرج بها فى التطبيق عن حيّز العدالة والأخلاق والمصالح المرسلة، وقبل ذلك كله كانت شريعة الله المستمدة من الكتاب والسنة.. وآراء المجتهدين هى الأساس فى التطبيق، ومن ثم فإنه سوف يستبعد أى مذهب مكيافللى أو براجماسى فى السياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق أو "أى منهج" ليبرالى يعتدى على حاجات الضعفاء والفقراء أو يجرّد الشعب من حقه فى أن يحكم نفسه بنفسه.. الخ من النظريات والمبادئ والقواعد العملية المضللة.

وإذن فالفقه بوصفه مصدراً لذلك ينطوى على سائر العلوم السلوكية الإنسانية وقد كان هذا هو مساره وحقيقته فى الموضوعات الإنسانية نفسها قبل أن تنشأ هذه العلوم وتستقل موضوعاتها بالتدريج فينشأ علم سياسة وعلم اقتصاد وعلم أخلاق وعلم اجتماع وعلم نفس وعلم قانون وعلم تربية وعلوم إدارة وعلوم عسكرية ... الخ.

وإذن فإن نظريتنا هذه التى تنادى بأسلمة معرفتنا للعلوم الإنسانية إنما تقوم على أساس وطيد وبرهنة حقة من حيث أن الموضوعات المعالجة والمنهج هو بعينه بعد نشأة المسميات المعاصرة لهذه الدراسات الإنسانية.

ولا يغيبن عن البال أن فقه العلوم الإنسانية، كما نسميه اليوم لاينطوى فحسب على مشكلات محدودة لنظام الأسرة والطلاق والزواج والمواريث وأحوال السوق والربا ونظام الإمامة أو الخلافة وأحوال النفس والسلوك الأخلاقى الفردى والاجتماعى .. الخ، بل تدخل فيه كل الموضوعات التى هى موضع نظر العلوم الإنسانية فى عصرنا هذا لأن ثمة موضوعات كدراسة الشخصية مثلاً أو غير ذلك فى علم النفس والشخصية والطباع وهى أمور تتعلق بالسلوك كانت تتوفر عليها دراسات سحرية فى الماضى يصبح من الضرورى الآن أن تكون فى مجال دراسة علم النفس وغيره من العلوم، ونحن نعرف أن الفقيه المشرع يجب أن يستفيد من جميع الأسس التى تقوم عليها الأحكام الشرعية وأولها نص الكتاب وسنة رسول الله واحاديثه الواجبة التطبيق إذ هى تفسر وتحل كثيراً من المشكلات التى يحتاج اليها المسلم فى حياته الدنيوية والأخروية. بل إن منهجاً كاملاً للحديث وهو منهج الرواية ونقد الأسانيد سينتقل إلى الغرب كما أوضح علماؤنا المعاصرين، وسيكون هو بعينه المنهج النقدى التاريخى المعاصر وسنحاول فى الفقرات التالية الكلام عن بعض العلوم الإنسانية كعلوم إسلامية نابعة من الفقه وأصوله كمنهج ولسنا نعنى بذلك هنا أننا نقصد بالعلم الإسلامى أنه ينطبق فقط أو يكون مساره فى نطاق المسلمين فحسب بل إننا نريد أن نوضح أن العلم بمعناه العام سواء كان يبحث فى الغرب أو فى الشرق لابد من تناوله بهذا الأسلوب المنهجى الجديد، فإن هذا سيكون أفضل بالنسبة للدارسين ولوقائع العلم نفسه، فتكتسى النتائج بطابع

المقدمات اليقينية ، ويتناقص الشك والاحتمال تدريجياً بتأثير هذه النظرة الإيمانية التى تقوم على الحدس أو الإلهام وكأننا نحول المنهج هنا إلى مجموعة حدوس عقلية وإلهامية تستند هذه العلوم إليها فى قيامها وأولها علم السياسة أو فلسفة السياسة .

وإذا كنا نتأسى بالمصدرين الهامين لبحثنا فى مجال العلوم الإنسانية وهما الكتاب والسنة فإن هذا لايمنعنا من الانتفاع بالعلوم الإنسانية عند العلماء المسلمين بالمصادر الأخرى واستخدام الاجتهاد بالرأى بهذا الصدد مادامت الضوابط مرتبطة كل الارتباط بالفقه الإسلامى وأصوله، وقد ذكرنا فى استعراضنا العام لمناهج البحث فى العلوم الإنسانية أنه ينبغى ترصد المنهج العام للبحث فى هذه العلوم، ذلك المنهج الذى يخضع له كلٍ من الباحث الغربى والباحث الإسلامى على السواء، بحيث يشكل البحث فى أى ميدان أو دراسة حول الإنسان موقفا لمدرسة إسلامية متميزة للاجتماع والاقتصاد أو السياسة أو الأخلاق، وهذا ما يعطينا الجديد كنتيجة للبحث العلمى الخالص مما يساعد على تقدم المعرفة الإنسانية فى هذا المجال.

أما الشرط الأساسى الذى يُضفى على هذه المباحث صيغتها الإسلامية فهو أن أصحابها يبدأون المسيرة فى البحث ـــ سواء أكان تجريبياً أم استنباطياً أم تحليليا ـــ بالإيمان بالله ، ولاشك أن استنادهم إلى الآيات والأحاديث إنما يساعدهم فى الاستدلال على صحة ما توصلوا إليه عن طريق البحث الخالص، مما يشير إلى أن ما يكتشفه العقل الصريح والبحث الجاد يتطابق غالباً مع نصوص الكتاب والسنة ويؤكد ضرورة الاسترشاد بهذين المصدرين المطهرين لبلوغ الرسوخ فى العلم ومعطياته باعتباره هبة من الله، فكلما اتقى الإنسان ربه علّمه ما لم يعلم، وهذا هو معنى العلم الإسلامى، أو مدارس البحث الإسلامية.

الفصل الثانى

فلسفة السياسة فى الإسلام

١ ـ مفهوم الدولة في الإسلام :

لقد اتضح لنا كيف أن الفلسفة السياسية فى الإسلام إنما تستمد أصولها من الفقه الإسلامى ومباحثه وذلك انطلاقاً من موضوع الإمامة أو الخلافة أو ما تسميه النصوص بالاستخلاف تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفةً ..﴾[١٣] فتصبح نظرية الإمامة هى الركن الأساسى فى نظرية الدولة عند المسلمين .. ذلك أن شروط قيام الدولة قد تحققت فى دولة الرسول ﷺ الأولى فى المدينة[١٤] ، فقد كانت شخصية الرئيس ممثلة فى شخص رسول الله ﷺ .. أما الشعب فقد كان مؤلفاً من جماعات من الأنصار والمهاجرين، بالإضافة إلى يهود المدينة كأقلية. وأما الأرض فقد كانت ممثلة فى المدينة كإقليم أو كوطن محدد لم يلبث أن اتسعت دائرته بعد الفتح الإسلامى .. وهكذا نجد أن الشروط الثلاثة التى تقوم على أساسها الدولة وهى رئيس الدولة والشعب والإقليم أو الأرض قد تحققت فى دولة المسلمين الأولى على عهد الرسول ﷺ .

٢ ـ دستور الدولة الإسلامية :

والنظر فى القوانين التى تحكم هذه الدولة الأولى فى الإسلام ذات السيادة على إقليمها إنما يقودنا إلى الكلام عن أسس التشريع الإسلامى. فقد استند هذا

التشريع إلى دعامتين أولهما ما ورد فى القرآن مجملا من أحكام سياسية وكذلك ما جاء فى سنة الرسول ﷺ من قواعد وسنن أدت إلى قيام سلطات الدولة الإسلامية. هذا بالإضافة إلى الأساس الثالث من أسس الأحكام الشرعية وهو الإجماع الذى استخدمته الدولة الإسلامية فيما بعد .

٣ ـ شروط الاستخلاف :

لقد كان قيام الدولة الإسلامية الأولى بزعامة رسول الله ﷺ أمراً لم يقم عليه خلاف من حيث أنه قد نزل عليه الوحى مصداقاً لقوله تعالى :﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً ..﴾(١٥) وأنه عليه الصلاة والسلام مرسل من عند الله إلى الناس كافة. ولهذا لم يكن ثمة خلاف حول إمامة المسلمين أو الخلافة .

ولقد ظهر الخلاف بعد وفاة رسول الله إذ اختلف المسلمون فيمن يخلف رسول الله من الصحابة على رئاسة الدولة وانتهى رأى المجتمعين فى السقيفة إلى اختيار أبى بكر الصديق رفيق رسول الله وأول صحابته ، ثم تلاه عمر فعثمان، ولكن فريقاً من أهل البيت لم يرض عن هذا الاتجاه وتمثل هذا فى قيام جماعة من المسلمين بعد مقتل على بن أبى طالب يزعمون أن آل البيت أحق بالخلافة من غيرهم من المسلمين وظهرت طوائف وآراء كثيرة حول شروط الخلافة .. ولكن أهم التيارات التى ظهرت فى هذا المجال هى :

أ ـ تفسير أهل السنة والجماعة لشروط الخلافة بأنها تقوم على البيعة، أى مبايعة المسلمين للخليفة وهو رجل يطلب الخير والسلام للمجتمع الإسلامى ويلتزم بتحقيق شرع الله وأن يكون على تقوى بقطع النظر عن الجاه

والنسب، وعلى الجملة ينبغى أن يتصف الخليفة بالعقل الصائب، وأن يكون حراً، فضلاً عن صفات الشجاعة والنجدة والكفاية والعلم والاجتهاد والورع وسلامة الخلقة .. إلخ. ولكن فريقاً من علماء السياسة المسلمين كابن الربيع والماوردى والفارابى ونظام الملك الطوسى وأبو حامد الغزالى وابن تيمية وابن خلدون يرتبون شروطاً خاصة وتوصيفاً معيناً للإمام كالقرشية أو أن يكون من كافة العرب أو من غير العرب حسب اختلاف المواقف .

وينفرد الماوردى فى تفصيل كيفية اختيار رئيس الدولة بموجب رأى أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة أى على أساس نوع من العقد الاجتماعى الذى أشار إليه كل من توماس هوبز، وجون لوك وجان جاك روسو فيما بعد..(١٦) وقد توسع أبو حامد الغزالى فى الكلام عن الخليفة وشروط الاستخلاف.. ففى ضرورة الإمامة يرى الغزالى أنها أمر ضرورى لحفظ الدين.. إذ بدونها يبطل الدين والدنيا معا... فالسلطة فى رأيه مطلوبة ومؤيدة بإجماع الأمة.. لأنه لولاها لثار القتال بين الناس واضطرب الأمن .. واشتد الصراع . ولهذا قيل إن الدين أس أى أساس .. والسلطان حارس. وما لا أساس له فمهدوم .. وما لا حارس له فضائع .. وعلى هذا فإنه يجب نصب الإمام .. إذ لايحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع .

ولما كان أمر الدين معقوداً لصاحب الشرع النبى محمد ﷺ قطعاً ... ولهذا كان الإمام بالضرورة خليفة للنبى ولاينتصب أمر الدين إلا بتحقيق الأمن على حاجات الإنسان الضرورية .

ويفرق الغزالى بين الخلافة والحكومة. فالخليفة يأتى على رأس الدولة .. بينما الحكومة تتكون من هيئة الوزراء الذين يـ خدمهم الخليفة لتنفيذ أوامره .. فإذا كان الخليفة يمثل الهيئة التشريعية فإن الحكومة هى بمثابة أداة التنفيذ .

ولكن الذى يتطلب النقد من مواقف الناظرين فى هذا الموضوع هو ما رآه باحث معاصر وهو الأستاذ/ على عبد الرازق الذى رأى فى كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أن الإمامة تعنى سياسة الدنيا بالدين أى خضوع أمور الدنيا للدين. وفى نظره أنه لما كان الإسلام عقيدة فردية روحية لا صلة لها بالدنيا أو بالسياسة أو بالإجماع (بحسب وجهة نظره ؟!!) . لهذا فإنه ينبغى أن تنفصل رئاسة الدولة فى الإسلام عن الدين نفسه وتصبح دنيوية علمانية . ويقول إن الحاكم الاسلامى لايصدر فى أحكامه عن الدين بل عن القانون الوضعى المطبق فى المجتمع . ولهذا فهو يقر بضرورة فصل الدين عن الدنيا . ومن ثم فهو يرفض الخلافة الإسلامية رفضاً تاماً[17]. وقد أغفل الشيخ على عبد الرازق أمراً هاماً وهو أن الإسلام دين ودولة وهذه من خصائص العقيدة الإسلامية التى فصلت القول فى تطبيق الشريعة الالهية على البشر من سكان هذا المعمور.. ونصت على استخلاف الإنسان فى الأرض وربطت بين الدنيا والآخرة.. وميزت الخليفة أو الإمام بالورع والتقوى، فأقرب الناس إلى تولى الخلافة هو أكثرهم تقوى عند الله .

ويرى أبو الاعلى المودودى أن الحاكمية فى الدولة هى لله من حيث أن التشريع كله يرجع إليه سبحانه وتعالى .. وأن الدولة الإسلامية لاتستمر إلا بتحقيق التشريع السماوى مهما تغيرت ظروفها وأصولها . وهى دولة ديموقراطية فى نظر أبى الأعلى المودودى لأنها تقبل الاجتهاد من قبل علماء المسلمين وهى ثيوقراطية لأن أصول الحكم فيها من عند الله وغاية الدولة عنده مستمدة من

شريعة الله. ولهذا فتكون الغاية هى تحقيق العدالة الاجتماعيــة فـى المجتمـع بكـل صورها .(١٨)

ولكن تطور الأحداث فى الدولة الإسلامية منذ انقضاء عهد الراشدين قـد أدى إلى الإنقسام الخطير الذى حدث فى الدولة الإسلامية فـى العصـر العباسى الثانى. وقد صاحبته أمور عصفت بمبدأ البيعة عند أهل السنة والجماعة. وقد بدأ معاوية نفسه بالسير فى هذا الاتجاه وسلك على منهاجه الخلفاء من بعده فعملـوا على تثبيت مبدأ الوراثة كحق مكتسب فى استمرار الأسـرة الحاكمـة فـى إدارة شئون البلاد الإسلامية ولكنهم احتفظوا بالشكل حتى يبرئوا أنفسهم أمام جموع الأمة الإسلامية فكان معاويـة يحـاول أخـذ البيعـة لابنـه قبـل وفاتـه .. أى وفـاة معاوية .. إما بالذهب أو بالمناصب أو بـالقوة .. حتـى تصبـح خلافـة يزيـد لهـا صحة شرعية فيما بعد سواء بالنسبة له أو لمن يليـه فـى سلسـلة الخلافـة الأمويـة الذين اتبعوا هم أيضاً تقليد معاوية فى التوصية بالخلافة . واختلف بعض الخلفـاء بمبايعة أهل الحل والعقد بعد التنصيب، وهذا أمر شكلى بحت تفوح منه رائحـة القسر والإلزام .

ب ــ ولكن فريقاً من المسلمين ممن تشيعوا لعلى، كانوا يرون رأياً آخر وهـو أن الخلافة يجب أن تستمر فى آل البيت وأن تنحصر فى أولاد "على" من نسـل فاطمة، وهم الذين يشكلون سلسـلة الإمامـة الإسـلامية نسباً ووراثـة، وأن ينص كل واحد منهم علـى الـذى يليه ويعينـه .. وألا يكـون مـن حـق أى خارج عن سلسلة آل البيت مـن علـى بـن أبـى طـالب أن يكـون إمامـاً أو خليفة على المسلمين .

وهكذا تظهر معالم نظام التوريث الملكى فى فقه الشيعة بالنسـبة للإمـام .. بينما يمثل فقه الإمامة عند أهل السـنة ــ كمـا ظهـر فـى بدايـة الأمـر عنـد

الخلفاء الراشدين ـ فقهاً جمهورياً .. لأنه يقوم أصلاً على المبايعة دون النظر بصفة خاصة إلى العرقية أو غير ذلك إلا لما فيه مصلحة الأمة .

٤ ـ الأصول العامة للفلسفة السياسية فى الإسلام :

وإذا كنا قد عالجنا فى بداية هذا الفصل أصول الفلسفة السياسية فى الإسلام وأثبتنا كيف تستند نظرية الدولة إلى نصوص الكتاب والسنة.. وبينا كيف أن الحكم لله فى النهاية امتثالاً لقول الله سبحانه وتعالى :﴿ .. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ..﴾[١٩] وأشرنا إلى الخلاف حول البيعة بين السنة والشيعة .. فإننا ينبغى أن نتنبه فى بحثنا هذا إلى جملة من المبادئ السياسية التى تقوم عليها الفلسفة السياسية فى الإسلام ومن بينها فكرة الشورى مصداقا لقوله تعالى : ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ..﴾[٢٠] وقوله تعالى :﴿ .. فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ..﴾[٢١]

أ ـ الشورى :

ومبدأ الشورى مشتق من مبدأ الاجماع الذى يعبر أصلا من أصول الأحكام الشرعية فى الإسلام وعليه تقوم الديمقراطية. وبذلك تصبح الشورى من المفاهيم الأساسية فى الفكر السياسى فى الإسلام.. ويرى المفكرون أنها ينبغى أن يكون الأسلوب المميز للحكم فى الإسلام[٢٢]، ولكن أحداً من المسلمين ولاسيما بعض رجال الصدر الأول لم يكن يطبق هذا المبدأ، و لم يكن يحكم مثلهم بما أنزل الله، أى بتطبيق شريعة الله فى الأرض.

ب ـ العدل :

والعدل أمر اساسى فى الإسلام فقد تكررت كلمة العدل فى القرآن

الكريم ثمانية وعشرين مرة.. والنص القرآنى يدعو الحكام والأفراد للحكم على أساس العدل الذى هو أساس الملك فيقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ .. ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى..﴾[٢٣] ويقول أيضاً :﴿.. وإذ قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . وبعهد الله أوفوا. ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون﴾. [٢٤] ويقول كذلك : ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى . يعظكم لعلكم تذكرون﴾ .[٢٥]

والعدل هنا يؤخذ بمعناه الواسع فهو يعنى العدالة فى تطبيق القوانين والعدالة فى الخصومات بين الناس والعدل الاجتماعى .

جـ ـ المساواة :

وينبثق من معنى العدالة مبدأ المساواة .. وهو من أهم المبادئ الإسلامية فقد جاءت المساواة فى الإسلام بصورة مطلقة وهى من أهم الأسس التى تقوم عليها الدولة الإسلامية. يقول الرسولﷺ فى الدعوة إلى المساواة فى حجة الوداع : " أيها الناس : إن ربكم واحد وأباكم واحد .. ألا لافضل لعربى على عجمى .. ولا لعجمى على عربى .. ولا لأسود على أحمر .. ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى"[٢٦]

وقد هاجم بعض المستشرقين الإسلام فى موقفه من الرق قائلين إنه لما كان الإسلام ينادى بالمساواة وينبذ الرق واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان فلماذا لم يلغ القرآن الرق أصلاً ؟. والحقيقة أن العصر كله منذ القدم إلى بزوغ الإسلام كان يموج بالتسليم بالاسترقاق وبيع العبيد فى الأسواق أى أن هذا النظام كان مرتبطا أشد الارتباط بالنظام الاقتصادى والاجتماعى لحياة البشر و لم يلغ إلا

فى العصر الحديث بعد إعلان حقوق الإنسان فى الولايات المتحدة الامريكيـة.. ومع ذلك ظل التعامل بالرق مستتراً فى بعض البلاد إلى أوائل القـرن العشـرين . فكيف يمكن للإسلام أن يلغى فى ذلك الوقت إلغاء تاماً ذلك النظام الذى كـان يقوم عليه اقتصاد العالم .

ومع هذا فإن الله تعالى قد أمر المسلمين بالرفق بهؤلاء الضعاف والمعذبـين فى الأرض.. وحث المسلمين على تحريرهم كلما أمكن حتى يمكن لهـذا النظـام أن يتقلص شيئاً فشيئاً .

وعلى العمـوم فقـد فتـح الإسـلام بـاب التحريـر للعبيـد ورفـض اسـترقاق المسلمين، وحث ولى الأمر على أن يبادل عليهم فى الحرب بـالرقيق مـن أسـرى الأعداء الموجودين فى غنائم المسلمين من غيرهـم .

د ـ مسئولية الحاكم والمحكومين :

الحاكم مسئول عن إقامة الديـن والتمكـين لشـرع الله فـى الأرض وإذا لم يستقم وجب شرعاً عزله مادام قد قام على أساس من البيعة . وقـد وضـع عمـر بن الخطاب أساسا لهذا العزل فقال: "ان وجدتم فـىَّ عِوجـاً فقومونـى". ومعنـى ذلك أن الرعية لهم الحق فى تخطئة الحاكم إذا حاد عن الصـواب وظلـم الشـعب وسخره لأغراضه الشخصية ونهب قوته وأمواله وهذا أمر لم يحـدث فـى غـالب الأمور فى نطاق الخلافة عند المسـلمين. ولهـذا فالمبـادئ السياسـية فـى الإسـلام لاتختلف كثيراً فى مجال التطبيق عن أسسها النظرية .

أما مسئولية المحكومين فإنها ترجع إلى أنه من حق كل فـرد أن يعـبر بحريـة عن كلمة الحق، وأن يوجه نقده لإصلاح الأحوال فـى المجتمـع الإسـلامى. وأن يطيع الحاكم مصداقاً لقوله تعالى :﴿ يـا أيهـا الذيـن أمنـوا أطيعـوا الله وأطيعـوا

الرسول وأولى الأمر منكم. فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر...﴾[٢٧] . ولكن هذه الطاعة مشروطة بألا تكون فيها معصية لله ورسوله وللشريعة الإسلامية بصفة عامة تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وقد فهم المتأخرون من المسلمين الآية الواردة فى الطاعة فهماً غير صيح .. إذ ليس عليهم حرج فى أن يرفضوا طاعة الحاكم فى أمر فيه خطيئة أو معصية للتشريع الإلهى، بل لقد أمروا على العكس من ذلك أن يقاوموا ما استطاعوا هذه الأوامر المنافية للدين ولشرع الله.

هـ ـ العلاقات الدولية فى الإسلام :

تقوم الدولة الإسلامية على السلام وحسن الجوار والمعاملة الطيبة واحترام الحقوق والمواثيق الدولية ونبذ الحرب والعدوان إلا فى حالة الدفاع عن زمام الأمة الإسلامية ورد الاعتداء الموجه اليها .. وقد جاء فى الذكر الحكيم قوله تعالى :﴿ وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ..﴾[٢٨] . ومعنى ذلك أن تحافظ عليه ويكون أمانة فى عنقك حتى يغادر حدود الدولة الإسلامية إلى مكان يأمن فيه على نفسه .

ومن الواجب شرعاً أن يتكاتف المسلمون فى الدفاع عن حدود الأمة الإسلامية وحماية المستضعفين من المسلمين الذين لايستطيعون رد العدوان[٢٩]، وتقليم أظافر البغاة والمهاجمين للإسلام والذين يثيرون الفتن من أعداء الإسلام رغبة فى هدم بناء الدولة الإسلامية.. يقول الله عز وجل :﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا . إن الله لايحب المعتدين﴾[٣٠]

وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها تقوم على أساس البر والعدل فى المعاملة استناداً إلى قوله تعالى : ﴿لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين و لم

يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم. إن الله يحب المقسطين﴾[31] وهذه الآية تعنى أننا يجب أن نتبع سياسة حسن الجوار واحترام المعاهدات بين دولة الإسلام والدول التى لاتعتدى عليها. فالإسلام لايبغى بالحرب إلا إحقاق الحق.. فليس من أغراضه إحراز نصر وسيطرة على الآخرين. يقول الله عز وجل :﴿الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر. ولله عاقبة الأمور﴾[32] .. فاذا وقعت الحرب للدفاع عن الامة الإسلامية فإن قوات المواجهة من العدو هى التى تكون هدفا للقوات الإسلامية الضاربة وليس جموع الشعب المسالم الأعزل، فقد كان النبى ﷺ إذا عين أميراً على جيش أو على سرية أوصاه فى خاصته بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيراً ثم قال : ﴿اغزوا باسم الله فى سبيل الله، قاتلوا من كفر، ولاتغلوا ولاتغدروا ، ولاتمثلوا ، ولاتقتلوا وليداً﴾.[33]

ويجدر بنا ونحن بصدد معالجة موضوع الحرب والسلم فى الإسلام أن نرد على دعاوى بعض المستشرقين الذين يرون أن الإسلام ينطوى على ميول عدوانية .. فقد اتضح لنا مما سبق أن عرضناه بإيجاز موقف المسلمين من الحرب وكيف أن الإسلام لايعتدى.. وأن الله أمرنا بعدم الاعتداء، وأن الحروب الإسلامية كانت فى مجملها رداً للإعتداء ودفاعاً عن غمار الأمة الإسلامية ولهذا فإن الإسلام انتشر فى كل مكان وفى أوربا بالذات من غربها وشرقها ، وأصبح المثل يضرب بروح الإسلام العظيمة فى القتال وفى النجدة والشهامة والفروسية الحقة .. وقد تمثل هذا فى الحروب الصليبية مع صلاح الدين ورجال الإسلام فى كل مكان .. ذلك لأن الإسلام لايغزو هذه البلاد رغبة فى الاستيلاء والقوة والسيطرة ، بل رغبة فى نشر شريعة الله فى الأرض وإقامة العدل بين الناس دون تمييز بين لون أو جنس أو ثقافة. لهذا مالت قلوب الأمصار

إلى الالتفاف نحو راية الإسلام وسعدت بأن يكون الإسلام لها ديناً موجهاً لها ولغيرها من الأمم ولأبنائها فى طريق السعادة فى الدنيا والآخرة .

ولهذه الأسباب فإنه يبدو غريباً أن تظهر فرقة إسلامية فى شمال الهند هى القاديانية المعاصرة لكى تقول بإبطال مبدا الجهاد لأن الإسلام بحسب رأيهم قد انتهى انتشاره بعهد الرسول وغزوات الخلفاء الراشدين . مع أن الجهاد قائم إلى يوم الدين سواء كان الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس أو جهاد العدو وهو جهاد الحرب. ولعل البشر يرون كيف اجتمع أعداء المسلمين فى كل مكان يحتلون أرضهم وينتهكون حدودهم ويسلبونهم ثرواتهم ويساعد هؤلاء الناهبون لخيرات البلاد الإسلامية طوائف المنافقين الذين يعتبرون مسلمين إسماً فحسب، إذ هم أعداء الإسلام المتآمرون عليه مع الأجنبى الدخيل. وقد التزمت القاديانية بإبطال الجهاد استجابة لنداء الإنجليز فى الهند .. فقد دوّخ أهل جامو وكشمير القوات البريطانية وظلوا يحاربون الوجود العسكرى البريطانى حتى خرج الانجليز من بلادهم بل وتحررت الهند التى كانت تعد بمثابة جوهرة التاج البريطانى .

وبالجملة فإن استراتيجية السياسة الخارجية للدولة الإسلامية كما قررها القرآن وحددتها السنة إنما تقوم على السلام واعتبار المعاهدات بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول عقودا ملزمة يجب الوفاء بها . وقد جاء الذكر الحكيم بدستور الحرب والسلم فى آية محكمة بقوله تعالى : ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا . إن الله لايحب المعتدين﴾.[٣٤]

و ـ المسلمون وأهل الذمة :

لقد رضى الإسلام أن يكون من بين مواطنى الدولة الإسلامية إلى جوار المسلمين أهل الديانات السماوية الأخرى .. ونعنى بهم أهل الذمة.. هؤلاء الذين أمرنا الرسول الكريم ﷺ بأن نجادلهم بالتى هى أحسن وأن نعفو عنهم وأن يكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا فلا نبخسهم حقوقهم . فقد رأى عمر بن الخطاب شيخا يهوديا يسأل الناس، فسأله عن ذلك فعرف أن الشيخوخة والحاجة ألجأته إلى ذلك، فأخذه وذهب به إلى خازن بيت مال المسلمين ، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال ما يكفيهم، ويصلح شأنهم . وقال فى ذلك: ما أنصفناه إذ أخذنا من الجزية شاباً ثم نخذله عند الهرم .

تعقيب :

هكذا بدأت دولة المسلمين فى عهد الرسول ﷺ كدولة تستند إلى مثل عليا فى السمو الأخلاقى ، وإلى وحى سماوى وتوجيه سنى وعقول المسلمين المجتهدين .. وفوق هذا كله أنها لا تعتمد على القانون وحده بل تستند إلى خشية المؤمنين لله وما ينتظر المذنب من عقاب الآخرة، وأن الحاكم الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى .. ولهذا فإنه بينما نجد أن الدولة الحديثة تقوم فقط سلطتها على أساس من القانون الظاهر الذى يحاول الكثرة من الناس الذين لاضمير لهم الاستفادة من فجوات هذا القانون وما أغفله من منافذ يستطيعون مد شباك الاستغلال للشعوب من خلالها ولا يهمهم فى هذا مخالفة الله أو الاخلاق، فإن هذا فى نظرهم أمر لن يلاحظه أحد غيرهم من البشر سواء كانوا فى مرتبة السلطة أم فى غمار الشعب .

وبينما نجد هذا الاتجاه إلى التعلق بالظاهر فقط فى نظم الحكم الوضعيـة .. فإننا نجد على العكس من ذلك فى نظام الحكم ودستور الدولة الإسلامى والتـى قامت لتحقيق لمعنى الخير فى صورة الدينية والأخلاقيـة والاجتماعيـة والسياسـية مصداقاً لقوله تعالى :﴿ كنتـم خـير أمـة أخرجـت للنـاس.. تـأمرون بـالمعروف وتنهون عن المنكر ..﴾.(٣٥)

ويجب أن نشير إلى أمر هام وهو أن نظم الحكم الحديثة بما تنطوى عليه من جماعات ضاغطة اقتصادية أو طبقية أو تكنوقراطية أو ديماجوجية أو عسكرية أو أيديولوجية ومن بينها الماركسية وغيرها الصهيونيـة .. إنمـا تشـكل خطـراً علـى حرية المواطن وعلي التزامه السياسى فى نطاق الدولة سواء كـانت ديمقراطيـة أو غير ديمقراطية . وحتى فى ظل الدولـة الديمقراطيـة تـتراكم التشـريعات المختلفـة التى يضيق معها دور الفرد فى المجتمع ومجال حريته بحيث نرى فى نهاية الأمر أن هذه الديمقراطية المزعومة قد أصبحت خواء لامعنى لها ولاشكل ولا وجود.

فالديمقراطية مثلاً ينتصر فى انتخاباتها ٥٠٪ من أفراد الشعب ، فإن هؤلاء يعتبرون أغلبية تتحكـم فـى مصـير النصـف الآخـر وتطـرده إلى حلبـة المعارضـة وتشرد زعمائه وتنتقص من حقوقهم باسم الدستور والديمقراطيـة . فلقـد تعمـل هذه الأغلبية الضحله على تزويـر كـل الانتخابـات فـى كـل مؤسسـات الدولـة الديمقراطية مادام البوليس والجيش فى يدها. وهذا يحدث باسـتمرار فـى الغالبيـة العظمى من الدول النامية فى أمريكا وأفريقيا وآسيا .

ومعنى هذا أن النظام السياسى الذى لايستند إلى عقيدة دينيـة سـواء كـان ديمقراطيا أو غير ديمقراطى لايمكن بحال أن يكون الحكم فيه مطهراً محتذياً العدالة بكل صورها وعدم الاجحاف بحريـات المواطنـين والعمـل علـى تنميـة قدراتهـم

ومواهبهم الإنسانية مادية أو معنوية وصولاً بهم إلى مجتمع الرفاهية الذى ترفرف عليه الكفاية والعدل بقطع النظر عن مؤيد أو معارض فى نظام المجتمع .

إن هذا الأمر لن يتيسر مطلقاً فى نطاق الدولة العلمانية .. ذلك أن ركناً أساسياً من أركان الدولة الإسلامية وهو الاستناد إلى العقيدة أى خشية الله ويقظة الضمير فى السر والعلن، هذا الركن غير متوفر فى الدولة الحديثة، وبذلك تسلم الدولة الإسلامية من التآمر والمناورات الخفية ومن سلوك مرض النفوس من الحكام ومن ما تفرضه جماعات الضغط التى لاترعى ملة أو حقوق الله فى الأرض .

وقد يتساءل البعض عما إذا كانت دولة المسلمين بعد عهد الخلفاء الراشدين قد التزمت هذا التوجيه السماوى أم لا؟ .. إننا نكتفى للرد على هذا السؤال بما أشار إليه الكثيرون من أصحاب الرأى للامة الإسلامية وعلى رأسهم الأمير / شكيب ارسلان بأن التأخر عند المسلمين والفساد والافساد إنما يأتى منهم كأفراد على مر العصور إلى عصرنا هذا وليس من الإسلام نفسه. هذه نظرية بديهية لانضعها للمناقشة .

ونختتم حديثنا عن فلسفة السياسة فى الإسلام بأن الذى نتوخاه من مثل هذه الأبحاث هو أن يعود الدين أولاً إلى ينابيعه الأولى المطهرة كما كان فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين وأن نستبعد كل ما طرأ من انحرافات عن هذا النسق الإسلامى الاول المطهر .. وحينذلك فقط نستطيع أن نقول إننا أقمنا دولة إسلامية تستند إلى أصول إسلامية من الكتاب والسنة وترعى حقوق وواجبات الأمة الإسلامية ورعاياها الذين تقوم حياتهم على أساس من التقوى والمحبة والرشاد .

الفصل الثالث

علم الاقتصاد من وجهة نظر إسلامية

لما كان البحث فى الشئون السياسية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجميع الأنشطة التى تشرف عليها الدولة، لهذا يجئ البحث فى السياسة متشعب الأطراف، كما نجده فى الصورة التى أخرجها الفقهاء ومؤرخو الكتب السياسية عند المسلمين، وكيف أن تلك الصورة تنطوى على جملة من الأمور والمصالح، ومن بينها فرع الاقتصاد، ولما كان الإسلام قد أقر بنصيب المرء فى الدنيا لقوله تعالى ﴿..ولاتنس نصيبك من الدنيا..﴾[٣٦]. لهذا فقد جاءت الآيات المتعلقة بأمور المال وشئون الاقتصاد مباشرة وواضحة دون حاجة إلى التأويل ولكن لم يكن القدماء قد عرفوا كلمة اقتصاد.. بل لقد أسماه أرسطو (علم تدبير المنزل).

كما جاء لفظ الاقتصاد عند الفقهاء مثل الغزالى فى كتابه المسمى (الاقتصاد فى الاعتقاد) ليدل على عدم المبالغة فى العقائد.. و لم يعرف لفظ "الاقتصاد"فنياً إلا فى العصور الحديثة عند (آدم سميث) وغيره من الاقتصاديين الذين عكفوا على دراسات علم الاقتصاد البحته بعد ازدهار حركة الاستعمار الحديثة والتعطش إلى المزيد من المال والموارد الأولية بالاستيلاء على أراضى المستعمرات .. أما إذا ما نظرنا إلى النصوص الإسلامية فنجد أن الفقهاء يرددون دائما القول بأن المال مال الله.. وأننا إنما نعمل لنحصل على المال لإشباع حاجاتنا الضرورية فالغاية من جمع المال هى قضاء الحاجات وسد المطالب وتعمير الأرض وحفظ النظام العام .

ولقد اهتم الإسلام بتنظيم الحياة الاقتصادية لما لها من أثـر فـى حياة الفـرد والجماعة.. وذلك بغية تحقيق العدالة الاجتماعية لكى يمكن إقامـة مجتمـع سـليم ينعم فى ظله المسلم بالأمن والرفاهية وإشباع حاجاته المادية.. ولقد اتبـع لذلـك وسيلتين أساسيتين هما التشريع والتوجيه :

ولقد بلغ التشريع الإسـلامى للاقتصـاد درجـة عاليـة فـى تحقيـق الأركـان العلمية للاقتصاد فى كافة مجالاته سواء كانت سياسية أو إجتماعية أو تنمويـة.. فأقام بذلك مجتمعاً راقياً متسامياً يكفل لكل أفـراده ضروريـات الحيـاة الانسـانية حفاظاً على كرامتهم وإنسـانيتهم، متطلعـاً إلى بلـوغ الكمـال المثـالى فـى سـائر مجالات الحياة وهو الأمر الذى لايمكن للأفراد بلوغه بتفكيرهـم الذاتـى علـى أيـة صورة .. ومع ذلك فإن الإسلام يدع الباب مفتوحاً بصفة دائمة لمزيد من الرقى والكمال لكى يستطيع كل فرد أن يحقق طموحاتـه الذاتيـة بحسـب قدرتـه علـى العمل والفكر والابتكار..

ولما كان المال هو إحدى الوسائل التى يمكـن أن يبلـغ بهـا الإنسـان سـبيل الخير والسعادة أو يجنح إلى الشر والرذيلة.. لذلك فقد عول الإسلام على تنظيـم الأمور المالية وبيان أوجه مصارفها الشـرعية حتـى يبلـغ جميـع أفـراد المجتمـع إلى السعادة دون صدام أو معارضة بين المصلحة العامة والخاصـة مـع محاولـة حفـظ الفرد مما قد يجلبه عليه حب المال من البخل أو التقتير.. وكذلك تحذيره من مغبة الإسراف أو التبذير فيقول سبحانه وتعال :﴿ ولاتجعل يـدك مغلولـة إلى عنقـك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾[٣٧] .

وكذلك فمن الأمور المتصلة بـالأموال والتـى لم يفـت التشـريع الإسـلامى تنظيم قواعدها وبيان حقوق الأفراد فيها امور الميراث وانتقال الملكيـات.. فلقـد

تولى الحق سبحانه تحديد متعلقات الميراث بما لامزيد عليه .. و لم يترك لاحد اى مجال لكى يضيف أمراً جديداً.. بل لقد جاءت قواعده جامعة مانعة بحيث يمكن الاعتماد عليها تماما فى استنباط كافة الحلول التى يمكن أن تتطلبها أية مشكلة تظهر فى ميدان الحياة بهذا الصدد .

وفى مجال التجارة تعرّض الإسلام لمشكلة البيع فى حدود الحلال والحرام ومنع الغبن ورفع الظلم، فأجاز كل تجارة تتم عن تراض بين الطرفين.. كما حرم الربا.. وجاءت النصوص الدينية لتقيد مطلق الإباحة فى البيع بتحريم بيع الخمور والميتة والأصنام والخنزير والميسر والأنصاب ... باعتبار كل ذلك رجساً من عمل الشيطان.. وذلك امتثالاً لقوله تعالى :﴿ يا أيها الذين أمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفحلون﴾(٣٨) كما بين الرسول ﷺ أن دستور المعاملة التجارية هو السماحة والسهولة من جانب جميع الأطراف ولهذا أمر بضرورة أن يكون الدافع فيها هو الاخلاص والوضوح والأمانة.. وكذلك فالعميل مطالب بأن يوفى بالتزاماته تجاه من يتعامل معه يقول سبحانه وتعالى :﴿ .. وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون﴾(٣٩).ويمكن استعراض بعض صور هذا الجانب السلبى بإيراد أمثلة لما نهى عنه الرسول ﷺ فى قوله :" البيعان بالخيار مالم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما فى بيعهما .. وإن كتما وكذبا مُحقت بركة بيعهما"(٤٠) . وكذلك قوله ﷺ :" من حمل علينا السلاح فليس منا.. ومن غشنا فليس منا"(٤١).

يمكن القول إذن أن مشكلات الاقتصاد المعاصرة قد وردت كلها إما فى الكتاب أو فى السنة أو عن طريق الإجتهاد.. وظهرت فى حياة المسلمين ولكنها كانت كلها من باب المعاملات لإشباع الحاجات الاقتصادية و لم يكن

لها عنوانٍ علمى محدد.. كما كان الحال أيضاً بالنسبة إلى الغرب حتى مطلع العصر الحديث.

ولم يكن يطلق على هذه المعاملات المالية الإسلامية اسم الاقتصاد مع أن جميع الأنشطة الاقتصادية لاتكتمل إلا بوجود هذه المعاملات .. وكان العلم الوحيد الذى يمكن أن يبحث فيها حينذاك هو الفقه .

ويتضح لنا من خلال الدراسة المتوسعة لمشكلات الاقتصاد الإسلامى أنه ينطوى على البحث فى مشكلات الاقتصاد الرئيسية وهى الإنتاج والاستهلاك والتوزيع مع الأخذ فى الاعتبار ما يعرف حديثاً بالتخطيط الاقتصادى وصولاً إلى الرفاهية الاقتصادية ببرامج التنمية المختلفة فقد أشاد الإسلام بالعمل وضرورة أن يتقن المرء عمله المكلف به .. يقول سبحانه وتعالى :﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ..﴾[٤٢] يقول الرسول الكريم ﷺ :"إن الله تعالى يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه"[٤٣]. ومعنى هذا أن الإسلام قد تنبه إلى أن العمل سواء فى مجال الزراعة أو الصناعة أو الرعى أو الخدمات هو أساس الدخل القومى أو بصفة خاصة هو أساس تنمية الإنتاج فى أى بلد من البلدان.

ومن ناحية الاستهلاك فقد أشار الإسلام إلى ضرورة التوازن بين الحاجات وبين الإنفاق وحث على عدم المبالغة فى الإسراف حتى يمكن للمجتمع أن يجد كفايته من المطالب الحيوية فى ظل عدالة اجتماعية ؛ وتتحقق عدالة التوزيع عن طريق الزكاة يقول سبحانه وتعالى :﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها..﴾[٤٤] ويقول سبحانه :﴿.. وأتوا حقه يوم حصاده..﴾[٤٥] يقول أيضاً:﴿ولايحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر

لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة﴾[٤٦] ويقول سبحانه وتعالى عن المؤمنين: ﴿والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾[٤٧].

وهكذا نجد أن الإسلام يرتب للناس حقوقاً على الأموال الخاصة والعامة ومن بينها الزكاة .. فهى تعد ركناً أساسياً فى الدين كما أنها تمثل فى الفئ المصدر الرئيسى لموارد بيت المال .. وهو المصروف الذى توجه كل حصيلته لتحقيق العدالة وتأهيل الجيوش والإنفاق على أوجه الخدمات المختلفة فى الدولة مما يعرف الآن بالميزانية العامة للدولة . أما التخطيط فلم ينتبه أحد من الذين كتبوا فى تاريخ الاقتصاد إلى ما ورد فى القرآن الكريم فى سورة يوسف بعد الحلم الذى فسره للملك وهو كما جاء فى قول الحق سبحانه وتعالى على لسان الملك :﴿إنّى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف . وسبع سنبلات خضرٍ وأخر يابساتٍ. يأيها الملأ أفتونى فى رؤياى إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾.[٤٨]

ولقد عجز من كانوا بحضرة الملك آنذاك عن تفسير تلك الرؤيا زاعمين أنها مجرد أضغاث أحلام حتى ذهبوا إلى سيدنا يوسف عليه السلام الذى استطاع تفسير تلك الرؤيا على الوجه الصحيح حسبما جاء فى قوله تعالى: ﴿قال تزرعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذروه فى سنبله إلا قليلاً مما تأكلون. ثم يأتى من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون. ثم يأتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون﴾.[٤٩]

وهكذا بيّن لهم سيدنا يوسف عليه السلام أن على المصريين أن يختزنوا القمح فى زمن الوفرة الاقتصادية لكى ينفقوه فى زمن القحط، كما أشار إلى أمر فى غاية الأهمية لم يتنبه إليه خبراء الزراعة إلى الآن وهو أنهم حينما يحتفظون بالقمح ينبغى أن يتركوه فى سنابله حتى يمكن الحفاظ عليه لمدة طويلة.

وليست هذه الآية الكريمة إلا صورة من صور التخطيط الاقتصادى السليم الذى لم يستطع العالم معرفته إلا مع بزوغ الإشتراكية المعاصرة . ولسنا نعنى بقولنا بوجود عدالة التوزيع أو أسلوب التخطيط فى الإسلام أنه ينطوى على اتجاهات اشتراكية فى الاقتصاد، وذلك لأن الإسلام دين سماوى يسمو بمفاهيمه عن أى مذهب أو اتجاه اشتراكى، فضلاً عن أن الإسلام سابق فى تلك المذاهب الاشتراكية من الناحية الزمانية أيضاً.. ولهذا فلايمكن أن نصف السابق باسم اللاحق.. والأفضل أن نقول إن الإسلام له فضل السبق فى حل مشكلة عدالة التوزيع عن طريق الزكاة وغيرها ولكن بدون وضع قيود على رأس المال .. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فلقد أُقيم هيكل الاقتصاد الإسلامى -كما ذكرنا- وهو ينطوى على أصول التنظير الاقتصادى الذى يسيطر على التطبيق العلمى أى على السلوك الاقتصادى الهادف إلى إشباع الحاجات الأساسية فى المجتمع الإسلامى. وتلك هى الناحية الإيجابية فى التشريع الاقتصادى وتقابلها ناحية سلبية تتعلق بالوقوف أمام المظاهر والتصرفات السلبية من قبل بعض الأفراد كالغش والتدليس والمضاربة والاحتكار ورفع الأسعار واختزان القوت.. وأخيراً استخدام الربا فى المعاملات .. فهذا هو الجانب السلبى فى هيكل الاقتصاد الإسلامى الذى ينبغى أن يتولاه الحاكم بالوقوف بشدة فى وجه مقترفيه.. وقد تمثل هذا فعلاً فى نظام الحسبة فى الإسلام ذلك النظام الذى كان يجمع بين دفتيه وظائف إقامة العدالة بين الناس .. بجانب وظائفه الاقتصادية والتنموية.. ورقابة الآداب والأخلاق العامة.

أولاً: الوظائف الاجتماعية لرأس المال فى الإسلام :

وإذا كانت المذاهب الاشتراكية قد ألقت بثقلها على مشكلة الملكية الفردية فى مواجهة المذاهب الليبرالية التى تنادى بحرية التملك للأفراد بصفة عامة انطلاقاً من أن الاقتصاد فى مجمله إنما يقوم على أساس عمليات ذات طابع مالى فحسب بينما تتمسك الاشتراكية بكل صورها بأن الملكية الفردية لابد من أن تكون لها وظيفة اجتماعية ، فنجد أن الإسلام نصاً وروحاً يقف موقفاً وسطاً بين الطرفين ، فهو فى الوقت الذى يتيح فيه لكل فرد الحرية فى تملك أمواله واستخدامها نجد أنه يحمل فى نفس الوقت رأس المال وظائف دينية واجتماعية، ذلك لأن الإسلام كما سنرى يؤكد فى كل مناسبة أن المال مال الله ونحن مستخلفون عليه .

ولهذا فإننا يجب إذا أردنا أن نحيط بهيكل الاقتصاد الإسلامى ومشكلاته ينبغى أن تعالج فى استفاضة مشكلة الملكية فى الإسلام وحقوق الفرد والجماعة عليها وأثرها فى الحركة الاقتصادية الإسلامية على وجه العموم .

أولاً : الإقرار بالملكية الفردية :

يقر الإسلام بحق الفرد فى التملك والحصول على المال من مصادره الطبيعية المشروعة .. يقول تعالى :﴿.. ولكم فى الأرض مستقرٌ ومتاع إلى حين..﴾(٥٠) ويقو سبحانه :﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا..﴾(٥١) .. ويقول أيضاً :﴿ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً﴾..(٥٢) ويقول جل شأنه:﴿.. وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون﴾(٥٣).. ومعنى لاتظلمون ألا يكون هناك استغلال من جانب رأس

المال أو قيامه بالسيطرة على الحكم ويكون معناه أن يظلم الناس عن طريق رأس المال بسوء توزيع الثروة واحتفاظ أقلية من الملاك بالجزء الأكبر من الدخل القومى، وبمعظم الخيرات الاقتصادية فى الدولة.. ومحصلة لاتظلمون هو أن تكون هناك عدالة توزيع للمنتج الاقتصادى.. وأما لاتظلمون فهى بمعنى ألا يستولى الحكام على أموالكم سواء بالتأميم أو بالمصادرة العامة أو بإقرار شيوعية الملكية أو باقتطاع أجزاء كبيرة من رأس المال افتئاتاً وعدواناً على حقوق أصحابه .

وفى هذه الآيات ينسب الحق تعالى المال وملكيته إلى الإنسان إنعاماً بهذا الحق الفردى على الإنسان.. بل لقد ذكره تعالى قبل البنين لعلمه سبحانه بطبيعة البشر الذين خاطبهم بقوله تعالى :﴿ وتحبون المال حباً جماً﴾(٥٤).. وتقرير هذا الأمر يساير الفطرة الإنسانية .. ويبين ميول النفس البشرية المحبة للخير والرزق مدفوعة بحب الحيازة والتملك رغبة فى البقاء.. فالإنسان ليس ملاكاً ولاشيطاناً.. بل هو مخلوق فى مرتبة وسطى تجمع بعض خصال هذين المخلوقين. ومن ثم فللإنسان نوازع فطرية تربطه بالأرض.. كما أن به دوافع ترنو إلى الرفعة والسمو وتخلصه من الارتباط بالأرض.. وغاية الإسلام العليا هى إيجاد التوازن النفسى للفرد حتى يستقر حياتياً واجتماعياً ومن ثم ينسحب الاستقرار على باطنه فيتجه إلى الله مخلصاً تقياً.. وبذلك تسمو الحياة وتصبح جميلة وخليقة بمعنى التكريم الإلهى للإنسان.

والإسلام بإقراره للملكية الفردية إنما يشجع الأفراد على العمل والابتكار وتنمية أوجه النشاط فى الحياة كما يعمل على إنقاذ الفرد من أن يصبح مجرد آلة مسيرة .. وذلك إذا لم يكن ثمة حافز فردى يستثير همته وخياله على العمل.. أما حينما تكون للفرد آماله وطموحاته .. وحينما يصبح له الحق فى أن يوسع

من نشاطه المالى على شريطة ألا يتجاوز الحدود الشرعية -فإنه يعيش فى ديمومة وفعالية متواصلة تجعل الحياة فى نشاط مستمر صوب إعمار الكون.. كما أمر الله سبحانه وتعالى . ولكى يحافظ الإسلام على التوازن الاجتماعى فقد وضع العديد من الحدود والقوانين والقواعد والقيود والالتزامات التى تنظم الملكية الفردية وتبعدها عن إمكانية الإضرار بالأقربين .. وتمكنها من السير فى طريق النمو والخير لضمان سلامة الحياة الاقتصادية ونموها نمواً سليماً وتسييرها لخدمة المجتمع.(٥٥)

وإذا كان الإسلام قد أقر التفاوت فى الملكية فإنه يكون بذلك قد تمشى مع الطبيعة البشرية التى تتفاوت فى قدراتها العقلية والبدنية، وفيما وهبه الله للناس من ميول واستعدادات مختلفة مصداقاً لقوله تعالى :﴿ إن سعيكم لشتى..﴾(٥٦) وليس المقصود بذلك أن يكون التفاوت وسيلة لارتفاع بعض الناس على البعض الآخر أو للعلو فى الأرض.. وذلك عن طريق التنبيه والإيضاح بأن المال ما هو إلا فتنة لاختبار قوة إيمان الفرد وأنه عرض زائل غير دائم... ولايصلح أن يكون سبيل الإنسان إلى الخير والسعادة إلا إذا أحسن استغلاله بحسب الشرع. فالمال مال الله وللمرء فقط اسغلاله بحسب موازين الخير.

فالفضيلة ليس سببها المال وانما تقوى الله.. والمال ليس إلا وسيلة تساعد على صون النفس وتلبية حاجات الإنسان للوصول إلى الفضيلة يقول سبحانه وتعالى : ﴿رجالٌ لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار. ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾.(٥٧)

إن امتلاك الفرد لقدر من المال يفوق ما يمتلكه الآخرون إنما يجعله مكلفاً بواجبات وتبعات أكثر تجاه المحتاجين والمعوزين وعليه مساعدتهم وأداء حق الله تجاههم.. ويقول الله سبحانه وتعالى عن المؤمنين :﴿والذين هم للزكاة فاعلون﴾..[٥٨] فمن أهم حقوق الله على المرء القيام بأداء الزكاة والاحسان إلى الضعفاء.

وتعتبر الزكاة من أهم الركائز الاقتصادية التى شرعها الإسلام للحد من اكتناز الثروة وتضخمها وضمان عدالة توزيع المنتج الاقتصادى والاجتماعى.. وهى تتفاوت فى نسبتها بين الذهب والفضة وعروض المال والتجارة والزراعة إلى غيرها من صور الثرورة ورأس المال.

وإذا كان المال مكتنزاً دون استخدامه فى العمليات الاقتصادية فإنه سينفد حتماً فى مدة معينة. ولهذا فإن الزكاة تنطوى على توجيه لرأس المال بأن يُستغل فى السوق لصالح المسلمين .. ومن ثم تكون لرأس المال وظيفة اجتماعية، بالإضافة إلى وظيفته الاقتصادية.. ولذلك جاء فى الذكر الحكيم إنذار وتوجيه شديد للذين يكنزون الذهب والفضة فبشرهم بعذاب أليم. كما يقول سبحانه : ﴿ويل لكل همزة لمزة. الذى جمع مالاً وعدده . يحسب أن ماله أخلده. كلا لينبذن فى الحطمة﴾.[٥٩]

ويرجع تأثير الزكاة فى حجم رأس المال إلى أن الزكاة إنما تؤخذ من صلب رأس المال وليس من أرباحه . وبذلك تعد الزكاة من المعالم الرئيسية لهيكل الاقتصاد الإسلامى العام لأنها إنما تنذر صاحب المال بأن عليه أن يدفع أمواله فى السوق لخدمة العمل الاقتصادى من زراعة وصناعة وتجارة.. وإلا فإنه إذا

حبس تلك الأموال عن الأسواق فإنها ستنتهى بالزكاة فى أجل معين.. وهذا ما لم تتنبه إليه النظم الاقتصادية والإجتماعية والمالية الحديثة.

ثانياً: طبيعة الملكية الفردية فى الإسلام :

هناك مبادئ وقواعد تحدد طبيعة الملكية ووسائل التملك وطرق توجيه الملكية وسبل الإنفاق التى أقرها الاقتصاد الإسلامى ويمكن إجمالها فيما يلى:

١ ـ أن العمل هو أساس الكسب المشروع فلا كسب بلا جهد. ولقد أعطانا الرسول ﷺ المثل الدافع على ذلك.. فقد كان الرسول والصحابة يعملون ولايقبلون أى مال إلا عن طريق جهدهم وعملهم وسعيهم لقوله تعالى : ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾.(٦٠)

٢ ـ الأصل فى المعاملات الاقتصادية هو مبدأ الحلال والحرام.. ومن ثم يجب اجتناب ما نص الشرع على تحريمه كالربا والاحتكار والغش والرشوة والميسر..إلخ من أنواع المحرمات.

٣ ـ أن الملكية الخاصة حق ولها وظيفتها فى المجتمع ولا يجوز التعرض لها إلا عند الضرورة مع وجوب أداء التعويض العادل اللازم لصاحبها.

٤ ـ يأخذ الإسلام بنظام السوق الحرة الطاهرة النظيفة الخالية من الغش والخداع والتى يتم فيها تحديد الأسعار وتخصيص الموارد على أساس قوة العرض والطلب.

٥ ـ عدم تجميع الثروات فى يد فئة دون الآخرين.. فتعاليم الإسلام لاتدع مكاناً للفقر فى المجتمع بأن تترك جماعة تفرط فى الثراء والغنى حتى يؤدى

الأمر إلى عبودية اقتصادية للآخرين.. وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم..﴾[61] أى حتى لايتركز المال فى يد طبقة دون أخرى . فالكسب المفرط والزائد عن حاجة الأفراد يؤدى إلى إثارة لواعج الحقد فى النفوس وإلى الصدام الطبقى. ومن ثم فإنه لن تتحقق حياة اجتماعية دائمة قائمة على الأخوة والمحبة فى ظل وجود فوارق اقتصادية عميقة تفتت المجتمع إلى طبقات إحداها من السادة والأخرى مستعبدة لها.. ولهذا يأمر الإسلام بالقضاء على تلك الطبقية.. ويطالب بتعديل الأوضاع التى تؤدى إلى هذه الظاهرة بغية إيجاد نوع من التوازن بين أفراد الجماعة لتحقيق العدالة الاجتماعية التى تقوم على هدف واحد أساسى هو خير المجتمع .

٦ ــ عدم كنز المال . فلابد من إطلاقه للتعامل فينتفع به الصانع والعامل والزارع.. الخ على السواء، لأن من يكتنز المال دون أن يؤدى حق الله فيه مستحق لوعيد الله ، يقول سبحانه وتعالى :﴿.. والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون..﴾[62] وهكذا يبوء هذا المكتنز للمال بغضب الله لأنه يعوق المال عن بلوغ الهدف الذى وجد من أجله وهونفع الجميع والأنانية التى تتعارض مع الروح التى يريد لها الإسلام أن تسود بين الجميع.

والأمر الذى لاشك فيه أنه بالإضافة إلى كل ما سبق من قواعد لتنظيم الاقتصاد الإسلامى.. إنما يتصدرها كلها الإلتزام بالقيم العقائدية من إيمان بالله وتقواه فى السر والعلن. أى أن يقوم هيكل الاقتصاد الإسلامى على أساس من

الدين وركائزه الأساسية مع الالتزام بـالقيم الأخلاقيـة التـى تتمثـل فـى الصـدق والأمانة والسماحة والاعتدال والقناعة فى الربح والتيسير على المعسر والتصـدق على المحتاج والتعاون على البر ونبذ المنكر أى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكـر فى حدود ما أمر به الله ورسوله وأولوا الأمر.

إن تلك القواعد التى ذكرناها آنفـاً يمكـن أن تعـد بمثابـة مقيـاس يستخدم للتقييم والحكم على مدى التزام كل وحـدة اقتصاديـة تسـعى لتطبيـق الاقتصـاد الإسلامى تطبيقاً سليماً.. ويشجب الإسلام كل صور التربح والمضاربة فى رأس المال.. والمتاجرة فى الخبيث من المواد.. ويوصى القرآن والسـنة بكفالـة حقـوق الأسرة فى الربع من رأس المال وكذلك رعاية الجيران والأقربين.. ومعنـى ذلـك أن الإسـلام يوظـف رأس المـال لصـالح المجتمـع دون تدخـل مـن ولى الأمـر فـى الشئون المالية إلا بقصد حماية المال من أن يدنس وذلك عـن طريـق الرقابـة، أى الحسبة ثم نظام بيت المال الذى يعد بمثابة وزارة مالية المسلمين التى تشرف على الاقتصاد الإسلامى ثمت مبدأ آخر فى عدالة التوزيع وهو ضمان السيولة النقديـة وتوزيع المال بين الفئات المختلفة.. وقد أمر الكتاب بعدم تركيز المال فـى أيـدى فريق من الناس -كما سبق القول- وأما من ناحية السلوك العـام المُرَشَّـد الـذى ينبغى أن يحتذيه أصحاب رؤوس الأموال والمسلمون عامة من ذوى اليسار فهـو أسلوب الوسط الـذى ينبثـق مـن الوسـطية الإسـلامية وهـو منهـج عـام للحيـاة الاجتماعية فى الإسلام .. كما أنه منهج ترشيد كامل للسلوك الاقتصـادى فـى المجتمع سواء من حيث الانتاج أو الاسـتهلاك اذ ان التوسـع فـى الإنتـاج بـدون وجود أسواق يؤدى إلى الكساد ، وكذلك فأن التوسع فى الاستهلاك يؤدى إلى ضياع الثروة واستهلاكها.. وضمور الادخار القومى الذى يعد احتياطيـاً كبـيراً للإستثمار وللعمل الاقتصادى فى كل دولة. ومـن ثـم فـإن ترشيـد الإنفـاق أى

الالتزام بالموقف الوسط بين إسراف وتقتير يعد ترشيداً حقيقياً للنشاط الاقتصادى فى الإسلام.

على أن ثمة ضوابط وشروطاً ينبغى أن ننبه إليه لضمان سعادة الفرد والجماعة فى ظل أى اقتصادى إسلامى شامل ومنها :

١ ـ لابد من تجنب استخدام القروض الربوية كلما أمكن ذلك . فهذه القروض إنما تجر على الدول النامية والعالم الثالث ويلات كثيرة أهمها استمرار حركة المدفوعات فى التصاعد والتأزم كما هو الحال فى مصر خاصة والدول النامية بعامة.

كما ينسحب ما سبق أيضاً على أنواع التعامل بالربا .. ولإن كان نظام الربا يحتاج إلى مناقشة موضوعية مستفيضة ، فلابد فى حالة الانقطاع عن التعامل بالربا من وجود نظام إسلامى مسيطر للمصارف فى العالم نستطيع التعامل عن طريقه بغير الربا.. إلا أننا إذا أحجمنا عن التعامل بالربا فى مثل هذه الأحوال السائدة الآن وتحت سيطرة رأس المال العالمى غير الإسلامى فإن الضرر سوف يلحق بنا.. ومن ثم فإنه تطبيقا للمبدأ الاصولى لا ضرر ولاضرار .. فإنه يسمح بالتعامل بالنظام المفروض على الواقع إلى أن يمكن ظهور الاقتصاد الإسلامى المسيطر.

ومن يذهب إلى هذا الرأى أيضاً أبو الاعلى المودودى شيخ الجماعة الإسلامية فى باكستان والذى يرى أنه يمكن التعامل مؤقتا بالنظم الراهنة إلى أن تظهر سيطرة الاقتصاد والمصارف الإسلامية على النظم الاقتصادية العالمية ومن ثم يوقف حينذاك التعامل بالربا.[٦٣]

وينبغى الإشارة أيضاً إلى أن الربا الذى كان العرب يتعاملون به فى الجاهلية وهو الذى حرمه القرآن الكريم يتم بين الأفراد.. وكان بعضهم يغالى فيه فيأخذ الضعف أو الضعفين لقاء إقراض بعض النقود للمحتاجين.. وهذا ما نهى الله عنه لأنه يقوم على استغلال حاجة الناس إلى المال فى المواقف والظروف الصعبة.

أما الربا المعروف اليوم أو ما يطلق عليه سعر الفائدة فهو إنما يتم بقدر محدود أو مقنن عن طريق المصارف وبحسب نظام عالمى للاقتصاد تحكمه قوانين ولوائح عالمية ولهذا فهو أقل وطأة مما كان يحيق بالأفراد فى ظل نظام الربا الذى كان يتبع فى الجاهلية .

ولسنا نقصد بهذا أن نقول إن الربا بأى صورة من الصور ليس حراماً.. بل إننا نوجه النظر بهذه المناسبة إلى أن بعض المسلمين فى البلاد الإسلامية الغنية كانوا يتنازلون عن ربا أموالهم فى البنوك العالمية.. وكان مجموع المبالغ التى تجنيها هذه البنوك من وراء رفض هؤلاء المسلمين استلام مخصصاتهم من الفوائد تتراكم لتصبح مبالغ طائلة تمد غير المسلمين ولاسيما أعداء الإسلام من الصهاينة وغيرهم بربح وفير وقوة مالية تعدهم لمناوئة البلاد الإسلامية وتحطيم نهضتها.. وربما كان من الأفضل توجيه هذه الفوائض إلى رعاية مصالح المسلمين فى الدول النامية حتى يتطهر هذا المال من دنسه الربوى والله أعلم بالصواب.

٢ ـ وتوجد جملة عوائق اقتصادية فى مواجهة الانتشار الطبيعى لاستثمارات رؤوس الأموال ومنها عدم الإقبال على توظيف الأموال فى المشاريع الإنتاجية سواء كانت صناعية أم زراعية أم تجارية.. إما بسبب الخوف من

المضاربة والكساد والأزمات المحلية والعالمية.. أو بسبب عدم وجود العمالة المدربة.. أو ازدياد سعر الفائدة على الاقتراض لإقامة المشروعات أو ضعف المدخرات القومية.. أو الإقبال على الصناعات الترفيهية أو الكمالية المستوردة من الخارج حيث تلتهم أثمانها معظم رأس المال المتاح للاستثمار. وكذلك ما يميل إليه البعض من اكتناز الأموال فى منازلهم خشية الضرائب والمكوس والقوانين المتعلقة بمصادر رؤوس الأموال.. وكذلك تهرباً من الضرائب العالية المرصودة على رأس المال.. وأخيراً المنافسة غير المشروعة بين رؤس الأموال وعدم قدرة المشروعات الصغيرة على التصدى للمشروعات الضخمة.

وهذا يؤدى بنا إلى الوقوف بحزم ضد احتكار السلع سواء فى مجال الزراعة أو التجارة أو الصناعة فان هذا يعد عاملاً اساسياً من عوامل إعاقة الانتشار الطبيعى لرؤس الأموال .

٣ ـ لابد كما سبق أن ذكرنا من وجود تخطيط عام ملزم أو غير ملزم.. حتى ولو كان عن طريق التخطيط السلعى كما هو حاصل فى بعض الدول.. وذلك حتى يكون التخطيط على أى صورة من صوره موجهاً للاستثمار الطبيعى لرؤس الأموال بعد تقديم المساعدات الممكنة من حيث دراسة الجدوى الاقتصادى للمشاريع الاستثمارية والوقوف بحزم أمام الأساليب البيروقراطية فى التعامل مع المستثمرين والتى تعد السبب الأساسى والجوهرى فى فرار معظمهم من مجالات الاستثمار فى الدول النامية على وجه العموم وفى الدول الإسلامية بخاصة.

٤ ـ لقد أشرنا فيما سبق إلى نظام الحسبة الإسلامى وهذا النظام كان له أثره الاقتصادى والاجتماعى والأمنى فى مواجهة الانحرافات والفساد فى المجتمع.. ويتدخل المحتسب لضمان حسن استثمار الأموال وضبط أسعار السلع.. الخ كما ذكرنا. فياحبذا لو أقمنا فى كل دولة إسلامية وزيراً للحسبة يتولى هذه الأمرر بدلاً من توزيعها على عدة وزارات مستقلة مختلفة.

تعقيب :

وهكذا اتضحت لنا معالم الاقتصاد فى الإسلام ومدى ارتباطه بالدين.. وكيف أن رجل الاقتصاد المسلم ينبغى عليه أن ينطلق فى أنشطته متوجهاً إلى الإسهام فى سائر العمليات الاقتصادية وهو مكتمل الإيمان بأن الله هو الذى خلق هذا الكون ودبرَّ لنا أمور الرزق وحدد أرزاقنا وليس معنى هذا أن نتواكل أو ننتظر أن تمطر السماء ذهباً أو فضة كما يزعم العلمانيون فى نقدهم لارتباط الاقتصاد بالدين.. ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالسعى وبالعمل -كما ذكرنا- فلن تنتج لك الأرض غلتها بدون حرثها وبذر البذور وريها.. وكذلك لن ينتج لك المصنع إنتاجاً بدون العمل والجد والإتقان فى إخراج السلع.. والأمر الجوهرى فى الاقتصاد الإسلامى -كما ذكرنا- هو أن النشاط الاقتصادى تحكمه عوامل الحلال والحرام أى عوامل الخير ولاشر إيجاباً وسلباً .. وأن التاجر أو الاقتصادى بوجه عام إذا كان مؤمناً بالله فإنه يمتنع بوازع داخلى عن الإضرار بمصالح العباد وعن الغش والتدليس والإحتكار ورفع الأسعار وعن توزيع السلع الفاسدة وكنز الثرورة والإمتناع عن الزكاة.. وهذه أمور ومعان لاتتوفر بغير الالتزام الضرورى بالدين والأخلاق فى كل مناشط الاقتصاد وتطبيقاته العملية .

ويبقى الاقتصاد بعد هذا متروكا لقوانينه وقواعده وشروطه التى يبحثها الاقتصاديون .. ولكن على أن تكون ضمن الضوابط الشرعية وتنطوى تحت مبحث الفقه بصورته الموسعة التى أشرنا إليها فى مطلع هذا الجزء من الكتاب.. وإذا كان باب السياسة والاقتصاد الإسلامى يستندان بالدرجة الأولى إلى المبادئ الأخلاقية الإسلامية فإنه ينبغى علينا أيضاً أن نحيط بالاتجاهات العريضة للفلسفة الأخلاقية فى الإسلام، وكيف أنها تنبع من الفقه بمعناه الواسع العريض.

الفصل الرابع

علم الاجتماع الإسلامى

١ ـ الأمر الذى لاشك فيه أن موضوعات علم الاجتماع المعاصر إنما يدخل معظمها فى دائرة المشكلات الاجتماعية التى تدخل فى صميم الدراسات الفقهية الاجتماعية.. وينبغى أن نشير هنا إلى موقف ابن خلدون بهذا الصدد حيث أنه تنبه لأول مرة إلى موضوع علم الاجتماع وأسماه علم العمران من حيث أن موضوعاته كلها قبل أن ينشأ هذا العلم فى الفترة المعاصرة كانت تدخل ضمن مباحث الفقهاء فى الإسلام .. ولكن المنظور الإسلامى لعلم الاجتماع الذى سنعرض له إنما يُبنى على أساس آخر مغاير لأسس علم الاجتماع الوضعى المعاصر. ذلك أن علماء الاجتماع والانثربولوجيين إنما يرفضون أى مذهب عقلى أو روحى فى تفسير الظواهر الاجتماعية بل هم يفصلون بين هذا العلم منذ نشأته عند أوجست كونت صاحب قانون الحالات الثلاث ويضعون علم الاجتماع كعلم تجريبى فى نظرهم فى المرحلة الثالثة بعد المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية حيث نجد أن الدين فى نظرهم وهو منبثق من المرحلة اللاهوتية لايمكن أن يتسم بصفة العلم، ومن ثم فإنهم يرفضون أن يقوم علم الاجتماع على أساس دينى .. وقد كان لهذا الإتجاه تأثيره الغالب على مباحث علم الاجتماع ومناهجه إلى أن ظهرت المدرسة البنيوية وألقت بثقلها فى هذا المجال ففتحت الطريق للعودة إلى معايشة الوقائع الاجتماعية واستخلاص نتائج كيفية وليس بيانات إحصائية فحسب لتفسير هذه الوقائع.

والحقيقة أن الاتجاه العلمي الغالب فى القرن التاسع عشر كان يخضع لمتطلبات المنهج التجريبى الذى كان أصحابه يؤمنون بسيادة المادة واستبعاد كل ما يتعلق بالعقل أو بالروح من نطاق العلم أو الفلسفة. وقد تمثل هذا فى علم النفس مع ازدهار المدرسة السلوكية.. وقد صاحب هذا كله تيار مادى يتلاحم مع الاتجاه الماركسى وقضايا المادية الجدلية والمادية التاريخية. وهنا نجد أن العلوم الإنسانية قد اتخذت وجهة نظر تتعارض تماماً مع الدين. ونحن نعرف أن فكرة خلق الإنسان هى التى تؤرخ لوجود الإنسان على سطح الأرض.. وكيف أنه بدأ بهبوط آدم وزوجه وأن نسله أو ذريته هى التى سكنت المعمور من الأرض. يقول الله عز وجل: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفسٍ واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام. إن الله كان عليكم رقيباً﴾(٦٤) . كما يقول تعالى أيضاً :﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم. إن الله عليم خبير﴾.(٦٥)

أما وجود الإنسان الذى يؤسس النظرية الاجتماعية الوضعية عند المدارس المختلفة ابتداء من أوجست كونت، وإميل دوركايم وغيرهما من أساطين علم الاجتماع.. فإنه يستند إلى نظرية التطور عند دارون وهيكل وهربرت سبنسر وكذلك نظرية الخلق الذاتى عند باستير فى القرن التاسع عشر. فهم يرون أن الكائنات الحية بدأت من الدودة ذات الخلية الواحدة أى الأميبا، ثم خضعت للتطور بفعل البيئة والحاجة والعمل، وظهر منها الفقريات ثم الثدييات.. الخ كما سبق القول -أى أن الإنسان هو ابن القرد، وهذا ضد

فكرة الخلق لآدم، وهذه أول مشكلة يتعارض فيها علم الاجتماع الإسلامى مع علم الاجتماع الوضعى.

والأمر الثانى أننا فى نطاق علم الاجتماع الإسلامى ننبذ أفكار الصراع وصراع الطبقات بصفة خاصة، وذلك أن الحراك الاجتماعى الذى يحدث التغيير فى المجتمع لايقوم على أساس الثروة أو الصراع الطبقى أو الصراع الجنسى أى العرقى أو الوجاهة أو المكانة الاجتماعية، بل يقوم على أساس دينى هو التقوى لقوله تعالى ﴿.. إن أكرمكم عند الله أتقاكم..﴾(٦٦) وقول الرسول ﷺ "الناس كأسنان المشط"..(٦٧) ومعنى هذا أن أساس التفاضل فى السلم الاجتماعى يقوم على أمرين هما التقوى والعلم، وقد سبقت الإشارة إلى تفضيل العلماء على غيرهم فى مجال المكانة الاجتماعية.

٢ ـ وأنه بينما ينظر علم الاجتماع الوضعى إلى الدين بوصفه مجموعة من الشعائر المحسوسة التى تختلف حولها المجتمعات، حتى تلك التى تدين بدين واحد(٦٨)، نجد أن الشعائر فى دائرى الإسلام لاتستقيم أصلاً إلا حين تكون منبثقة من العقيدة الإيمانية، أى أن ظاهر العبادات يجب أن تقترن عند المسلم بإيمان داخلى وطهارة نفسية، وأن يكون أساس هذه الشعائر الدينية هو عقيدة التوحيد أصلاً، وكذلك الصلة القائمة بين العبد والرب، فضلا عما يؤمن به المسلم من أصول إيمانية كالغيب والبعث والثواب والعقاب..الخ.

٣ ـ إن الإسلام يحض على التماسك والتكافل الاجتماعى "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً"(٦٩)، وأن حقوق الإنسان الواردة فى القرآن قد سبقت إعلان حقوق الإنسان المعروفة عند "توماس بين" وغيره من المحدثين، فللإنسان حقوق وعليه واجبات كما أن للإنسانية كرامتها

وللمرء حرياته الأساسية ومنها الحرية السياسية وحرية التعبير عن الرأى، وحرية الاعتقاد بالأديان غير الوثنية..الخ.

٤ ـ وإذا كان مدار البحث فى علم الاجتماع النظم الاجتماعية بشكل عام مع التركيز على الأسرة ونظامها فإننا نجد الإسلام يتخذ مواقف ذات تأثير بالغ فى استمرار الأسرة وهذه المواقف تشكل مبادئ أساسية فى علم الاجتماع العائلى.. فقد اهتم القرآن الكريم بالبناء الأسرى.. إذ جعل من الأسرة النواة التى تنبثق عنها جميع العلاقات البشرية وحرص على رعاية حقوقها وحمايتها من التفكك والإنحلال.. فقد شرع الزواج وجعله بدلاً من الشيوعية الجنسية أساساً للحياة الاجتماعية فهو اللبنة الأساسية لبناء المجتمع ولهذا فإن دستور الحياة الزوجية يعتبر أمراً ذا قيمة بالغة فى القرآن. وقد كان الأنثربولوجيون من قبل يرون أنه كانت هناك حياة لا أسرة فيها كما يذكر فريزر، ومورجان، وفردريك إنجلز، فى "أصل العائلة" ووستر مارك، وأن الاتصال كان مشاعاً بين الأفراد. وهذا ما يرفضه الإسلام رفضاً تاماً، ويحرمه تحريما مطلقاً.

ولقد قام النظام العائلى على أساس تخطيط يحقق الأمن والاستقرار للأسرة.. وذلك تحقيقا للذرية.. يقول الحق سبحانه وتعالى:﴿والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين..﴾[٧٠] وهنا نقف وقفه لنناقش مشكلة تحديد النسل وهل يقبل الإسلام مفهوم تحديد النسل أو ضبط النسل !

الحقيقة أن الإسلام يرفض منع النسل، ولكنه يقبل تنظيمه حتى يمكن كفاية الدخل الفردى لتربية أفراد الأسرة محدودة العدد. وهكذا يقوم نوع من التوافق والانسجام الأسرى فى ظل المودة والرحمة مما يحقق للأسرة الهدوء

والسكينة تحقيقاً لقوله تعالى :﴿ومن أياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً. إن فى ذلك لأيات لقوم يتفكرون﴾(٧١) . وقد أوجب الإسلام حسن المعاشرة.. وذلك فى قوله تعالى: ﴿..وعاشروهن بالمعروف. فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل ا لله فيه خيراً كثيراً﴾..(٧٢) كما أعطى الحقوق والواجبات للزوجين بتكافؤ تام وعدالة تامة .. وقد اشترط الإشهاد على العقد وقت تكوينه حصراً على إعلانه وإظهاره ، ومنعاً لجموده وإنكاره وبذلك تكون العشرة الزوجية بالزواج المعلن، هو حق للزوجين وفيه مصلحة لهما، وقد حرم ا لله تعالى الزواج ببعض النساء حرمة دائمة لايطرأ عليها الحل أن السبب المقتضى للتحريم لازم غير قابل للزوال ويكن هذا التحريم المؤبد بسبب النسب أو المصاهرة أو الرضاع أو التحريم المؤقت فالحرمة فيه تبقى ببقاء سببها وتنتفى بزواله. وفى فقه الأسرة تفصيل الأمرين .. وربما يفضل فى الزواج الاغراب ، فقد أثبت العلماء حديثاً أن هذا النوع من الزواج الذى تلتقى فيه طبقتان متغايرتان تنجب الأسرة فيه أطفالاً أقوياء لايخضعون لوراثة الأسرة من الأب والأم كما يحدث إذا كانا من قبيلة واحدة أو عائلة واحدة.

وفى حالة الطلاق نجد أن الإسلام يرى أن أبغض الحلال عند ا لله الطلاق، ونجد أن قواعد التشريع الإسلامى قد رتبت قواعد النفقة ومعاملة المرأة كامرأة لها كرامتها.. وما لديها من أولاد وحقها فى مؤخر صداقها.. وغير ذلك.. وقد أوضح القرآن الشر والمفاسد التى تحدث إذا استمر الزواج على ضغينة.. فأمر بأن يتفرقا. يقول سبحانه وتعالى :﴿وإن يتفرقا يغن ا لله كلاً من سعته. وكان ا لله واسعاً حكيماً﴾.(٧٣)

وجعل الطلاق على ثلاث حتى لايغلق الباب إن كانت هناك بارقة أمل في العودة إلى حالة الاستقرار الزوجي.. وقد وضع الشارع شروطاً للطلاق منها ألا يقع الطلاق في حالة الغضب أو الهياج النفسي .

ويُعتبر الطلاق محرماً إذا أوقعه الزوج على المرأة وهي في الحيض أو في طهر فيه مساس [أي من حالة حمل] وللزوج الحق في مراجعة زوجته بعد الطلاق قبل انقضاء عدتها بدون عقد وصداق، وهذا هو الطلاق الرجعي. أما الطلاق البائن بينونة صغرى فهو الذى يتمكن الزوج بعده من إعادة زوجته إلى عصمته بعقد وصداق جديدين وإذنها ورضاها وشاهدين. وفي الطلاق البائن بينونته كبرى لاتحل له إلا بعد أن تتزوج آخر، ويدخل بها ويُطلقها أو يموت عنها وتنقضي عدتها.

ويرى بعض الفقهاء أن الرجل لو طلّق امرأته ثلاثاً بلفظ واحد لايقع بذلك إلا تطليقة واحدة، وممن أخذ بذلك ابن تيمية. وزواج المرأة برجل آخر بعد طلاقها من زوجها السابق ثلاث مرات لابد أن يكون زواجاً شرعياً صحيحاً ونافذاً بمعنى أن يدخل بها الزوج دخولاً حقيقياً، ويكون غرض الزواج الاستمرار والاستقرار كأسرة.

وقد حرم الإسلام معاشرة الزوجات بالظهار، كأن يقول الرجل لزوجته [أنتِ عليَّ كظهر أمي] فلا يحل له أن يقربها ولايلامسها حتى يُكفر عن ظهاره، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا. ذلكم توعظون به. والله بما تعملون خبيرٌ. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. فمن لم يستطع فإطعام

ستين مسكيناً. ذلك لتؤمنوا با لله ورسوله. وتلك حدود ا لله. وللكافرين عذاب أليم﴾ المجادلة٣-٤.

وقد أحاط القرآن الكريم والسنة المطهرة الحياة الزوجية بسياج من التشريعات التى تكفل أمنها واستمرارها، وحرص التشريع الإسلامى على أنه فى ظل تعدد الزوجات لابد أن يكون ذلك بالعدل والقسطاس بينهن، وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة...﴾[٧٤] والعدل الواجب على الرجل لزوجاته هو فيما يملك، وذلك بأن يسوى بينهن فى الإنفاق عليهن، وفى المبيت. أما ما لايملكه الزوج، وهو ميل القلب، فإن ا لله لايكلفه المساواة بينهن فيه، كما فى الحديث الذى رواه الإمام أحمد وأهل السنن بإسنادهم عن عائشة قالت: كان رسول ا لله ﷺ يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول : اللهم هذا قسمى فيما أملك، فلاتلمنى فيما تملك ولا أملك" ، وفى هذا يقول تعالى﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة﴾[٧٥]

ولعلنا نستشف من روح النص ومعناه توجيهاً إليهاً يتطلب منا إمعان النظر والتفكير قبل الإقدام على الزواج بأكثر من واحدةٍ لما قد يحتمله هذا من أمور قد لايطيقها الزوج فى حالة التعدد، وقد وضع ا لله هذه الأمور فى صورة أقرب إلى الاستحالة التى تتجاوز حدود استطاعة الرجل وقدرته على الالتزام بالعدل بينهن سواء من الناحية المادية أو من الناحية القلبية، ومع هذا فإن التشريع القرآنى قد راعى الضرورة الملجئة التى قد تدفع بالزوج إلى الاقتران بأكثر من واحدة، وذلك بسبب عقم الزوجة أو مرضها.. أو لحاجة المجتمع إلى زيادة النسل لأسباب اقتصادية واجتماعية أو لأسباب أخرى أخلاقية.

على أنه ينبغى أن يعتبر الزوج بأكثر من واحدة ثم وضع هذا التعدد فى حدود شبه مستحيلة بمثابة تكريم للمرأة. فقد كرم الإسلام المرأة على وجه العموم بما لم تكرم مثله فى أى دين من الأديان على مختلف العصور ويكفى أنه وقف أمام وأد البنات فجاء فى الذكر الحكيم "وإذا المؤودة سئلت .. بأى ذنب قتلت"...[٧٦] وقوله تعالى :﴿ ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق. نحن نرزقهم وإياكم. وإن قتلهم كان خطئاً كبيراً﴾.[٧٧]

ومن جملة تكريم المرأة أنه أقر لها حق الفتيا كالرجل سواء بسواء، وإن كان الإسلام لايقر بولاية المرأة العامة واستخلافها على الأرض لكنه يقر بولايتها على اليتامى ووصايتها على القصر، كما تنص أحكام الشريعة على الإسلامية بضرورة خروج محرم معها فى سفرها للحج وغيره .. وقد أبيح للمسنات من النساء الحج تجاوزاً بدون محرم.. وقد كان للإسلام الفضل فى رفع مكانة المرأة فى الوقوف موقف رفض حاسم أمام العلاقات الجنسية الموقوتة. يقول الله سبحانه وتعالى :﴿.. فانكحوهن بإذن أهلهن وأتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحاتٍ ولامتخذات أخدان﴾...[٧٨] وتبعاً لذلك فإن زواج المتعة الذى أقرته الشيعة يعتبر باطلاً فى الشريعة. وتقول الشيعة أنه كان موجوداً فى الغزوات وقد منعه عمر بن الخطاب.. وكان المقصود به أن يتسرى الجنود وهم بعيدين عن زوجاتهم وذلك بالاتصال الجنسى بنساء البلاد المفتوحة لأن العرب فى الجاهلية كانوا يصطحبون زوجاتهم فى كل غزوة يقومون بها. أما فى الإسلام فقد منعوا فى عهد الغزوات الكبرى بعد الرسول من أن يصطحبوا زوجاتهم معهم فى القتال.. ولكن المسألة هنا تتعلق بنظام كان معمولا به وهو نظام الإماء.. وهن هؤلاء النساء اللاتى يقعن فى الأسر سواء فى حروب الردة أو الفرس أو الروم. ومن حق الجندى المسلم أن يوزع

عليه نصيبه من فيء هذه الحروب سواء من الأمور العينية أو من الإماء والعبيـد. وهؤلاء هن من ملكت أيمانكم.. وبذلك تبطل دعوى زواج المتعة تاريخياً، والتى تعد نظاماً معمولاً به فى إيران إلى اليوم وعند الشيعة فى كل مكان.. وفى لبنان وغيرها. وهو نظام أقرب إلى الزنا منه إلى النظام الأسرى المستقر.. ولا يمكن أن تحتفظ المرأة بمكانتها فى ظل هذا النظام ولذلك يرفضه أهل السنة رفضاً باتاً.

وأخيراً فإن الإسلام راعى حقوق الأبناء وحقوق الأقـارب.. ومنـع التبنـى والخلط بين الأنساب. وجاء فى الذكر الحيكم قولـه تعـالى :﴿ادعوهـم لأبـائهم هو أقسط عند الله. فإن لم تعلموا أباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم..﴾(٧٩) ومن الآداب الأسرية التى يحض عليها الإسلام أسلوب معاملة الوالدين.. وذلـك كما يظهر فى قوله تعالى :﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبـالوالدين إحسـاناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقـل لهمـا أفٍ ولاتنهرهمـا وقـل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل من الرحمـة وقـل رب ارحمهمـا كمـا ربيانى صغيراً﴾.(٨٠)

ويضع الإسلام مبادئ للزواج والطـلاق ونظامـاً دقيقـاً للمواريـق وقوانينـاً للأحوال الشخصية، وقد أخرجت جميعها فى نظام للرعاية الاجتماعية فمنها مـا شرع لحماية الأحداث واليتامى والمرضى ومختلى العقـل . والوصايـة علـى مـال السفية ومنها ما يشكل أيضاً الحسبة على أحوال المسلمين الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية، ويجـوز للمحتسـب فـى الإسـلام أن يفـرق بـين الزوجـين بسـبب الاختلاف فى المكانة الاجتماعية بينهما، ولولى الحسبة ، الحق فى التفريق بينهما على أساس مبدأ التكافؤ فى الزواج استناداً إلى قول الرسول الكريم الـذى نهانـا عن الزواج من النساء الظاهرات الجمـال واللاتـى يكـن مـن منبـت سـئ لقولـه

"إياكم وخضراء الدمن. قالوا وما خضراء الدمن يا رسول الله . قال:المرأة الحسناء فى المنبت السوء".[٨١]

وهذا كله يعنى أن الإسلام يحرص على تماسك الأسرة ببنائها على أساس التكافؤ وحسن الخلق وطيب المنبت حتى يكفل لها الاستمرار .

٥ ـــ ويجب أن نشير هنا إلى أن إهمال علماء الاجتماع للجانب العقلى والروحي واهتمامهم فقط بالجانب الحسى التجريبى فى الإنسان أدى بهم إلى الوقوع فى أوهام مضللة أحس بها علماء الاجتماع المعاصرين من أمثال "بول ريكمان" الذى سبقته طائفة من الفلاسفة الألمان فى هذا الاتجاه.. والذى يتعارض مع دعاوى علم الاجتماع الوضعى الذى يقوم على أسس حسية مطلقة لادخل فيها للضمير أو للإلهام أو الحدس أو العقل فكيف يمكن أن نرصد الوقائع الاجتماعية بحسب هذه المناهج التجريبية. وكيف نصل إلى فهم المجتمع ومشكلاته بأساليب القياس المادى البعيدة عن النفس والاتجاهات الروحية فى المجتمع.

إن الاتجاه الاخير فى علم الاجتماع هو اتجاه إلى باطن المجتمع الانسانى ورصد ذبذباته.. ولايمكن أن يتوفر لنا ذلك إلا إذا وضعنا للنفس البشرية حسابها وآفاقها غير الحسية المرتبطة بالهام لابد أن يكون له مصدر الهى مصداقاً لقوله تعالى :﴿ونفسٍ وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها﴾[٨٢] على حسب ما سنرى فى مبحث الأخلاق الإسلامية.

٦ ـــ على أن الإسلام ممثلاً فى ركيزته الأولى وهى القرآن، وفى ركيزته الثانية وهى الحديث ، قد أوحى إلينا بجملة تصورات تصلح لأن تشكل نوعاً من الفلسفة الاجتماعية التى تقدم لنا شبه نظرية اجتماعية إسلامية، فمجموع

العناصر التى تتألف منها وجهة النظر الاجتماعية فى الإسلام إنما تتراص أو تترتب حول مركز واحد أو نواة واحدة هى العقيدة الإسلامية، وأساسها هو الإيمان بالله باعتباره المنبع الأول لتصوراتنا عن العلاقات الكونية والحيوية والإنسانية مع ما تتضمنه من مناهج علمية تجريبية واجتماعية واقتصادية وسياسية، أى أن أول درجة أو أول مرتبة فى تكوين النظرية الاجتماعية هى مرتبة الإيمان بوحدة مصدر التكوين والخلق الذى هو الله تعالى والذى يتصف بالكمال المطلق والقدرة الشاملة على خلق كل شئ فى هذا الكون بما فى ذلك الإنسان أفراداً وجماعات، ومعنى هذا أن هذه الوحدة التى نلف الكون بأسره يجب أن تكون لها مؤثراتها على سائر المظاهر والتيارات السائدة فى المجتمع، أو بمعنى آخر فيما يختصر بما نحن بصدده من تحليل للفكر الاجتماعى فى الإسلام.

على أننا يجب أن نؤمن أولاً بشمولية المنهج الإسلامى فى كل هذه الأنحاء والأنشطة الإنسانية والاجتماعية، نظراً لأنها تنبع من مصدر واحد، وهذا المصدر يحتم وجود ترابط أو تكامل بين تياراته المختلفة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية.. الخ. وهذا يعنى تأكيد نظرتنا إلى وحدة العلوم الإنسانية فى الإسلام أو ما نسميه بفقه العلوم الإسلامية فلا يمكن -كما ذكرنا فيما سبق- دراسة أى فرع من هذه العلوم بمعزل عن الفرع الآخر نظراً لوجود علاقات وارتباطات بين هذه الفروع لأنها كلها تصب فى بوتقة واحدة هى الإنسان، وتصدر عن خالق واحد هو الله.

وسنرى فى نهاية الأمر أن هذا الاتجاه الذى يعتبر الطابع الأساسى للنظرة الاجتماعية الإسلامية -والذى يقوم على أساس شمولية النظرة فى ميادين علم الاجتماع المختلفة- أنه هو الاتجاه الغالب فى مجال الدراسات الاجتماعية

المعاصرة بقطع النظر عن ارتباط علم الاجتماع الغربى بالدين أو عدم ارتباطه به.. فقد ظهر منذ أوجست كونت مروراً بدوركايم إلى آخر المواقف فى علم الاجتماع أن تحليل الظواهر الاجتماعية كشف عن تعقدها وأنها لايمكن أن تفسر لسبب واحد - كما أشار إلى ذلك دوركايم فى كتابه (قواعد المنهج فى علم الاجتماع)- حيث وجدوا أن الظاهرة الاجتماعية قد تقوم على أسس وأسباب كثيرة جدا منها ماهو نفسى ومنها ماهو اقتصادى ومنها ماهو زمانى أو مكانى خاضع للبيئة أو نتيجة لعوامل التغير أو خاضع لأسباب عرقية أو غير ذلك مما يؤثر فى الحراك الاجتماعى وتغيير وجه المجتمع، ولو أن جملة هذه الأسباب انما تدخل فى نظرهم فى دائرة التنظيم الاجتماعى ووظائفه إلا أنه على الرغم من ذلك فإن هذا الاتجاه الذى تترابط فيه أسباب قيام الظواهر وتطورها انا يتسم بالشمولية التى كشف عنها منهج تحليل الظواهر الاجتماعية لمعقولية الوجود ومنطقة.. وقد يكون مصدرها وحياً أو إلهاماً إلهياً بالإضافة إلى فكر الإنسان وإبداعه الخاص. وهو مع هذا غير مسير بأى منطق، بل يخضع لتفكيره وعقله الذى استودعه الله كأمانة وأمره -كما سبقت الإشارة- أن يستغله فى مسيرة حياته الكبرى على الأرض.. فإذا ترسم خطى المنطقى الصحيح فإنه قد يحدث تغييرا نحو الأصلح فى حياة الفرد والمجتمع.. أما إذا اتبع هواه وأمعن فى الظلم والإفساد فإن ذلك يكون بتوجيه من سفاهة العقل أى حكم النفس الامارة بالسوء .. وقد أجمعت النصوص الدينية على أن هذا المنهج الأخير هو الذى يؤدى إلى الصراع الاجتماعى وخسران الدين والدنيا معا وإشباعه روح التحلل وعدم التماسك فى المجتمع.

والأمر الذى لاشك فيه أن منهج المعتزلة فى الدعوة إلى حرية الإنسان ما دام قد كُلّف وجعل الله العقل له مناراً ومرشداً. هذه الدعوة هى التى تعبر بحق

عن روح الإسلام والعلم الصحيح رغم ما قوبلت به من فتور فـى نطـاق بعـض طوائف أهل السلف الصالح .

والإسلام هو دين الفطرة، ومعنى هذا أن المـرء إذا اتبـع فطرتـه الصحيحـة فإنه سيكتشف عناصر الإسلام الكبرى وأهمها التوحيد من خـلال ذاتـه.. ومـع هذا فهو فى حاجة إلى الرسل لبيـان الحـق كـاملاً ولتثبيـت إيمانـه بهـذه المبـادئ السامية جملة وتفضيلاً. فالإسلام بما فيه من قوانـين وإرشـادات صالحـة للبشـرية جمعاء فى كل زمان ومكان قد دعا الإنسان إلى الاسترشاد بما فـى الوجـود مـن نظام وانسجام حتى يكون لهذا أثره فى إحداث هذا الانسجام بين قـوى النفـس المختلفة أولا ثم بين الفرد والجماعة ثانياً ثم بـين الجماعـة الواحـدة والجماعـات الإنسانية الأخرى ثم بين تحقيق أهداف الإنسان فى الدنيـا وأهدافـه فـى الآخـرة وذلك من خلال المبـادئ التـى أرسـى الإسـلام قواعدهـا فـى العـدل والتكـافل الاجتماعى.[٨٣]

وجد جاءت التشريعات السماوية الاسلامية متضمنة لهـذه المبـادئ والقيـم السامية فلم تغفل أحدا منها. وهكذا ظهرت فى صورة تشريع إنسانى اجتماعى صالح للبشرية جمعاء و لم يرق إلى مستواها أى تشريع وضعى.

وعلى الرغم من أن التشريع السماوى والقوانين الكلية الثابتة فـى الوجـود قد جاءت فى صيغ مطلقة بحيـث ظهـرت لنـا فـى صـورة كليـة عامـة، إلا أننـا نلاحظ أن هـذا العمـوم وهـذه الشـمولية فـى التشـريع السـماوى لم تغفـل أدق الأمور الخاصة بالانسان سواء كان ذلك فى العبادات أو فى شئون الدنيا كأمور الزواج والطلاق والميراث وأمور الحرب والسلم والتجارة والعمل إلى غير ذلـك،

مع مراعاة التزام المرونة التى ينبغى أن تراعى فى التطبيق على الحالات المختلفة فى العصور المتباينة.

على أن أهم ما يتميز به التشريع الإسلامى الاجتماعى رغم انطباقه على سائر الأنشطة الإنسانية سواء بالنسبة للدنيا أو الآخرة، هو أنه يتسم بالوحدة بين أجزائه بحيث تشكل هذه الأجزاء نسيجاً واحداً متكاملاً يحقق أهداف الدنيا والآخرة معا، كما يراعى النفع العام والخاص بما يتفق مع سنن الله التى يسير بمقتضاها الوجود كله.. والتى تقضى بأن العمل الصحيح والصادق هو العنصر الأساسى للوجود، وهو فى الوقت نفسه يشكل الخير العام للحياة الإنسانية وللوجود بأكمله.(٨٤)

وهكذا ترتبط النظرية الاجتماعية المفسرة لحياة الإنسان بنظرة شاملة للوجود وخيريته منبثقة من منهج الله عز وجل .. وتترتب حولها حلقات الوجود الكونى والحياة الاجتماعية فى تكامل وانسجام واتزان يمكن أن يخضع لنظره العقل والمنطق وليس لمخاطر العقوبة والصدفة التى تجنح إليها الكثير من النظريات الاجتماعية التى لا تستند إلى شريعة أو عقيدة.

ومن هنا يتضح لنا كيف أن النظرية الاجتماعية الإسلامية إنما تنبثق -على هذه الصورة- من التصور العريض الذى وضعناه فى هذا البحث عن إطار وأبعاد فقه العلوم الانسانية الذى يتسع لسائر العلوم الإنسانية ومناهجها ومن بينها علم الاجتماع.. وعلى الباحثين أن يمضوا فى دراساتهم حول الوجود الاجتماعى للإنسان على أسس من هذه القواعد يلتزمون فيها بالقياس الاجتماعى وأصوله بالإضافة إلى المنهج الجديد فى الملاحظ المشارك نظراً لأن هذا المنهج يحترم الوجود الإنسانى لأنه يفترض -كما هو مسلم به فى النظرة

الإسلامية- بأن الإنسان روح وجسد وليس جسداً أو كما فحسب كما يرى أصحاب علم الاجتماع المعاصر.. وهذا هو أساس فساد نظرتهم إلى العلوم الإنسانية جميعها.. اذ أن التجارب أو الملاحظة المحسوسة وحدها لاتصلح مطلقا فى مجال دراسة الوقائع الانسانية بالذات من حيث انها وقائع كيفية بالدرجة الأولى.

على أننا يجب -كما سبقت الاشارة- أن نضع على رأس هذا المنهج الحسى- المعنوى. والذى يتسم به علم الاجتماع الإسلامى الإيمان المطلق بوجود خالق لهذا الكون بما فيه من مجتمعات وأفراد حتى لايستند هذا التجمع البشرى الكبير إلى مجرد الصدفة والعفوية فى نشأته الأولى على سطح الأرض كأثر من آثار التطورية المادية التى أصبحت هدفا لنقد الغالبية العظمى من العلماء المعاصرين .



الفصل الخامس
الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام

لما كان الفقه الإسلامي ينطوى فـى جنباتـه -فـى صورتـه الموسـعة- علـى سائر المعاملات الإسلامية.. أى جميع أنواع المناشط الإنسانية السلوكية .. سواء كان هذا السلوك فى مجال المجتمع أو فى مجال الاقتصـاد أو فـى مجـال الأفـراد.. وكان السلوك الأخلاقى -سواء كان فردياً أو اجتماعياً- إنما يقع فى إطار هـذه المعاملات، لهذا كانت الأخلاق فرعاً من فروع الفقه التى نتناول فيها بالدراسـة الأسس والمبادئ الأخلاقية للفرد وللجماعة فى ظل الإيمان بـا لله وكتبه ورسله وتحديد هذه المبادئ الأخلاقية بحسب معيار الحلال والحرام والخير والشر.. وقيام دستور الأخلاق فى الإسلام بعيداً عن الغرائز والهوى، وبمنأى عن تحكـم العقـل المجرد من الدين، أو سلطة المعارف الحسية البحتـة المضللـة.. ذلـك أن الأخـلاق الإسلامية إنما تقوم على قيم تنبع من التسليم الأساسى باتحاد الـروح بـالبدن، أو النفس بالجسم، أو العقل بالحس، ومنها جميعا ينبثق السلوك الأخلاقى السوى.

وأما تناول مشكلات الأخلاق باستفاضة، والإسهام فى بحثها.. فانه ينـاط بعد الكتاب والسنة بالاجتهاد بـالرأى، الـذى هـو أسـاس انطلاقنـا فـى تأسـيس النزعة الإسلامية فى هذا العلم وغيره بعد الكتاب والسنة، وبالدرجة الأولى على المبادئ الأخلاقية فى الإسلام.

ويقول الرسول ﷺ "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق"(٨٥).. ومعنى هذا أن الإسلام يقوم فى جزء كبير منه على أسس أخلاقية.. وليس هنـاك ديـن سمـاوى

غير ملفق.. إلا وكانت الأخلاق إحدى دعاماته الرئيسية. ونجد الإسلام ينطوى على كل معانى الأخلاق الواقعية والمثالية.. فمن الناحية الواقعية نجد أنه قد تكررت فيه دعوى التوراة الواقعية، والتى تنص على أن العين بالعين والسن بالسن.. يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاصٌ.. فمن تصدق به فهو كفارة له. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[٨٦].. وهذه هى أخلاق العموم.. ولكنه فى نفس الوقت يكرر الدعوة إلى المحبة والغفران مثل ما جاء فى الإنجيل .. يقول الله عز وجل ﴿..وأن تعفوا أقرب للتقوى ولاتنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصيرٌ..﴾[٨٧] .. ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم ، وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظٍ عظيم﴾.[٨٨]

فهذه مبادئ الأخلاق الإسلامية، وهى أخلاق الخصوص، وخصوص الخصوص.. على ما يرى الغزالى.. وقد اعترف كبار رجال الدين المسيحين المعاصرين بأن الإسلام ينطوى على مُثل أخلاقية ينبغى على جمهرة المسيحيين قرائتها وتلمسها.. فهى شبيهة فى جزئها المثالى بالأخلاق المسيحية سواء بسواء.

والحقيقة أن الأخلاق بلا أساس دينى إنما تفقد قيمتها الجوهرية .. ذلك أن الفعل الخلقى إنما يستند إلى الضمير الذى هو مزاج من العقل والوجدان، وهو منبر الإلهام الإلهى.. وتقوم الأخلاق ليس على الحساب الخلقى كما يرى بنتام وأتباعه.. بل على النية وعلى سلامة الفطرة الجوانية الإنسانية، ومن هنا يأتى الالتزام الخلقى على ما سنرى مستنداً إلى حدس مرتبط بالألوهية .

ومما هو جدير بالذكر أن الفلاسفة المسلمين قد اتبعوا مسار الأخلاق الأرسطية. أى نظرية السعادة . كما وضعها أرسطو فى كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس". ويدلل على صدق ذلك أن الأخلاق عند مسكوية وعند ابن حزم والكندى وابن سينا والفارابى تختلط بنظريات ميتافيزيقية فى الكون ماداموا يقولون بنظرية الفيض والعقل الفعال، و لم يذكر الفارابى الأخلاق بوضوح فى مبحث خاص من العلم المدنى متابعاً أرسطو فى اتجاهه.. وكذلك أشار التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون إلى الأخلاق وقال إن الأخلاق العملية قريبة من التصوف.(٨٩)

أما ابن خلدون فلم يخصص جزءاً فى مقدمته للأخلاق، على أن أحداً لم يتنبه إلى كتابات الماوردى .. إذ أنه على الرغم من تخصيصه لمبحث خاص للأخلاق ، إلا أنه يحاول التفلسف أخلاقيا بحسب نظرية أرسطو فى الأخلاق أيضاً.(٩٠)

والأمر الذى لاشك فيه أن هؤلاء جميعاً قد أغفلوا أمرين هامين.. الأمر الأول هو أن مباحث الأخلاق لم تُفرد لها دراسة خاصة إلا فى العصر الحديث، وكانت تجئ مثل مباحث السياسة كمباحث فرعية لأى مذهب فلسفى.. وقد يكون الاتجاه فى الأخلاق عند فيلسوف مخالفاً لاتجاهه النظرى فى الفلسفة. فبينما تقوم الفلسفة الأرسطية على نظريات ميتافيزيقية بحتة.. وكذلك عند أفلاطون من قبله. إلا أن الأخلاق عند أرسطو بصفة خاصة تتجه إلى الصفة العملية .. ولهذا فليس من المستغرب أن يهتم المسلمون اهتماماً خاصاً بالأخلاق فى ظل مد حضارى فلسفى يجعل للأخلاق موضعاً أو حيزاً محدوداً، ومن ثم فإن الحكم الذى ينسحب على المفكرين من العصر القديم إلى أوائل القرن الثامن عشر أى من اليونان إلى العهد الحديث -وهو أن أبحاثهم الأخلاقية كانت

محدودة– هو نفس الرأى الذى ينصب أيضاً على المسلمين، على الرغم من أننا نجد أن المسلمين اهتموا بوجهة النظر الأرسطية فى الأخلاق فى مباحثهم الأخلاقية بنفس القدر الذى نجده عند الغربيين. ومن ثم فإنه لايجوز توجيه اللوم إليهم وحدهم دون غيرهم وهناك من الإسلاميين من حاول تناول هذا الاتجاه الإسلامى الخالص فى الأخلاق وهو الحكيم الترمزى على ما سنرى.

أما الأمر الثانى فهو الذى ذكرناه فى ديباجة هذا الفصل من أن كل دين سماوى لابد أن يكون قائما على أسس أخلاقية حتى العبادات فإن الكثير منها له وجه أخلاقى. ولهذا كان من الصعب الفصل بين الأخلاق التى هى دراسة للسلوك الأخلاقى للأفراد، وبين الدين الذى يحاسب المرء على سلوكه الدنيوى سواء كان فى دائرة الأخلاق أو إطار التعبد والعقيدة.. ولو أنه على ما سنرى فإن مسلمات العقيدة فى الدين لها وجه أخلاقى ناتج من ارتباط قيم الحياة والسلوك بالفعل الإلهى من حيث المبدأ والنهاية.

وتتسع دائرة الأخلاق فيدخل تحتها السلوك الاقتصادى والسلوك الاجتماعى وجميع أنواع السلوك التى عليها مدار حياة الإنسان (وهكذا نجد أن السلوك الأخلاقى هنا هو الذى يتحكم فى سائر المناشط الفردية والاجتماعية.. على أساس معيار الخير والشر الذى سينطبق على الحلال والحرام.. وربما إذا نظرنا إلى الجانب المعرفى للضمير الأخلاقى فانه سيتدخل هنا الصواب والخطأ. ولكننا نحاول فى مباحث علم الأخلاق ألا نتطرق إلى هذا حتى لايمكن الوقوع فى موضوعات هى أبعد ما تكون عن الأخلاق كالرياضيات مثلاً.. ولو أنها ليست من قبيل الإنسانية البحته.

ولكى تتضح لنا الخطوط العريضة فى الفكر الأخلاقى التابع من الكتاب والسنة ومن ممارسات المسلمين الأخلاقيـة.. ينبغى لنا أن نستعرض فى إيجاز ماهية المشكلة الأخلاقية ومعنى السلوك الأخلاقى ومشكلات الأخلاق بصفة عامة والتى تدور حول ما نسمية بالضمير.

أولًا: المشكلة الأخلاقية:

يطلق لفظ الأخلاق على قواعد السلوك الفردى فى معاملة الفرد مع الآخرين بحسب معيار الخير والشر.. وقد تكون هناك أخلاق إجتماعية أيضا وأخلاق مهنية ..الخ. على أننا نستطيع أن نحدد بشكل عام الموضوعات التى تدرسها فلسفة الأخلاق والمشكلات التى أثارها الفلاسفة بهذا الصدد، وهى تدور حول معنى القيمة الأخلاقية وكيف يمكن أن يكون الخير مقياساً لهذه القيمة، وما هو نوع الخير الأقصى.. وهل الأخلاق علم غائى أم علم وضعى وصفى.. وما الذى نقصده بمعنى الخير.. وهل هو مرادف للصواب فيكون الشر مرادفاً للخطأ. وحين ذلك تختلط الفلسفة الأخلاقية بالمعرفة .. ثم أيضاً تبحث الأخلاق فى معنى الإلزام الخلقى وأساسه وما هى الملكة أو القدرة أو القوة التى نستطيع عن طريقها التعرف على الإلزام الخلقى وأساسه وما هى الملكة أو القدرة أو القوة التى نستطيع عن طريقها التعرف على الإلزام الخلقى. كل هذه مشكلات أثارها البحث فى علم الأخلاق أو فى فلسفة الأخلاق.. ونجد أن مذاهب الأخلاق فى جملتها كانت تدور فى ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الأول :

هو الاتجاه الحدسى، وهو اتجاه رئيسى فى علم الأخلاق، وهو مانجد فيه

أن وظيفة علم الأخلاق الأساسية هى أن يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى.. ولهذا فعند هؤلاء نجد أن علم الأخلاق علم معيارى لأنه إنما يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك لا فيما هو كائن بالفعل من هذا السلوك.

أما الاتجاه الثانى :

فهو موقف العقليين الذين يتدخل العقل مع الإرادة لديهم فى تكوين بواعث السلوك الأخلاقى.. ونجد أن الأخلاق عند هاتين الفئتين أى الحدسيين والعقليين أخلاق مطلقة توجد فى كل زمان ومكان والحكم الأخلاقى عند هؤلاء جميعاً حكم واحد فى كل زمان ومكان.

يبقى الاتجاه الثالث:

وهو موقف اصحاب الوضعية المنطقية، وهو موقف أقرب إلى رصد الوقائع الأخلاقية منه إلى تقييمها، وبذلك تصبح الأخلاق فيه علماً وضعياً تنصب مباحثه على الوقائع الأخلاقية المشخصة الكائنة بالفعل كظواهر محسوسة، وهنا نجد أن أصحاب هذه المدرسة يرفضون الأحكام المعيارية المطلقة ويرون أن الأخلاق نسبية ، وكذلك فعلماء الاجتماع والانثربولوجيون يقفون هذا الموقف ، فيرى عضهم أن القيم الأخلاقية عند البدائيين مثلاً تختلف عنها عند المتحضرين.. بل إنها فى قبيلة بدائية معينة، تختلف عنها فى قبيلة بدائية أخرى، كما يرون أن كل مفاهيم علم الأخلاق هى أمور تتغير، وقد تعارف عليها الناس فى زمان معين وتختلف عند فئاتهم وعند مجتمعاتهم بحسب الفهم والتقويم الحضارى ومن ثم فهى أخلاق نسبية كما قلنا.

يبقى أن نشير إلى أن المذهب السوفسطائى وأصحابه يرون أنه لاتوجد أخلاق، لأنهم لايتفقون على معنى الخير أو الشر.. فالنسبية تكون هنا مطلقة، وهم يعتمدون على الإحساس كما يعتمد الوضعيون أيضاً على الإحساس فى موقفهم المعرفى، ولهذا لايمكن استمداد قواعد أخلاقية عامة تؤسس مواقف الوضعيين والسوفسطائيين على السواء .

تطور الفكر الأخلاقى الغربى:(٩١)

وإذا كنا قد عرضنا للنظريات الأخلاقية العامة التى تمثل أنماطاً للفكر الأخلاقى بصفة عامة، فإنه ينبغى علينا أن نتتبع دراسة الأخلاق أيضا فى صورتها التاريخية حتى نستطيع أخيراً استنباط المعانى الأخلاقية العامة من خلال المواقف الموضوعية، والمواقف التاريخية العامة فى مجال علم الأخلاق.

ويبدأ الفكر الأخلاقى فى الظهور تاريخياً منذ سقراط ثم أفلاطون الذى نجد عنده أن "الفضيلة علم والرذيلة جهل" .. وعنده نجد أن الأخلاق غايتها تحقيق السعادة، أى الوصول إلى الخير الأقصى أو الخير المطلق بدون أى غاية نفعية، أما عند أرسطو فإن الأخلاق تكمن فى ممارسة الإنسان لأسمى فضائل العقل وهى الحكمة ، كما أن السعادة تكمن فى ممارسة كل موجود لفعل الملكة التى يتميز بها عن سائر الموجودات، ولما كان الإنسان يتميز بالعقل، فإن تحقيق السعادة بالنسبة له يكمن فى ممارسته لفعل التعقل وهو مايؤدى إلى الحكمة التى تعد أسمى الفضائل، وتلك الحكمة تجئ من خلال تمكن القوة الناطقة من التوفيق بين قوى النفس الأخرى وهى الغضبية والشهوية والسيطرة عليها، وبذلك تتحقق سعادة الإنسان فى خيره الأقصى من حيث هو إنسان وهى الحكمة الناتجة عن سيطرة القوة العقلية عليه، وكذلك فالعقل عنده

يستخدم فى بيان أنواع الفضائل العملية، وهذه الفضيلة العملية تكمن فى القدرة على اختيار الوسط العدل وهو الوسط بين طرفين يمثلان الرذائل الناتجة عن الإفراط أو التفريط.

ولاتختلف مسيرة الأخلاق فى القرون الوسطى عنها فى القرون المسيحية، إذ أن أصحاب القرون الوسطى كانوا يرددون مذاهب الأخلاق الأفلاطونية والأرسطية ، وأخلاق الإسلاميين بما لايخرج بها عن مضامينها الأساسية التى عرفت عند اليونان.

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نجد مواقف أخلاقية متعددة، ومنها ماهو عقلى وحدسى عند ديكارت ومدرسته. ومنها ما هو حسى كما هو الحال عند هوبز الذى اختلف الباحثون فى أمره، وبعضهم يقول إن مذهبه الأخلاقى يقوم على سيكولوجية الأنانية، والبعض الآخر يقول إنه مستمد من التراث المسيحى. والطائفة الثالثة ترى أن الأخلاق هنا تقوم على العقل من حيث أن الأخلاق تلتزم بقواين الطبيعة وهى فى نفس الوقت قوانين عقلية.

ويعتبر موقف لوك وديفيد هيوم والفيلسوف بنتام ومل من المدارس الحسية النفعية. فيرى هيوم أن الفعل الأخلاقى يكون موضع الاستحسان والاستهجان فكل ما هو خير مں الأشياء يثير فينا قبولاً واستحساناً والعكس بالنسبة لما هو شر أو سيئ فإنه يثير فينا انفعال الاستهجان وعدم القبول.

ويفسر هيوم نظريته بقوله بأن العقل يتدخل بعد فرز الوقائع الأخلاقية وتحديد الموقف ثم تتدخل العاطفة لكى تثير انفعال الاستحسان أو الاستهجان، وأن هناك نوعاً من المماثلة أو المشابهة بين الأحكام الأخلاقية أو الأحكام

الجمالية.. فكما أن الحكم بالجمال على الشئ يرجع إلى العلاقات الحسية المتناسبة والقائمة بين أجزائه.. فكذلك الأحكام الأخلاقية أيضاً.

وأخيراً فان هيوم يرى أن العقل حينما يتدخل ليصدر أحكاماً أخلاقية لايتمكن من هذا الوسائل والغايات النسبية ويرفض البحث عن الغايات المطلقة..ومادامت الفضيلة غاية مطلقة فنحن نرغب فيها لذاتها لا لكى تكون وسيلة لشئ آخر... ومن ثم فلابد أن يكون هناك لوناً من ألوان العاطفة عند الناس تعتمد عليها الفضيلة.. ولهذا فإن هيوم يعد هنا من أصحاب نظرية العاطفة فى الأخلاق بالرغم من تدخل العقل فى الحكم الخلقى.

أما بنتام فله نظرية فى حساب اللذات يحكم بها المرء على أى فعل من الأفعال لكى يبين أخلاقية هذا الفعل وهذه المقاييس هى شدة اللذة أو ضعفها أو سرعة زوالها بحسب مقاييس أو شروط كمية للتأكيد من تحقيق اللذة وخصوبتها وما يحتمل أن يتولد عنها من لذات أخرى، وأخيراً مذاقها أو عدد الأشخاص الذين يمكن أن يتأثروا بها. وهذا هو معيار الحساب الخلقى عند بنتام.

ويأتى بعد هذا موقف مل النفعى الذى يقيم فلسفته الأخلاقية على أسس تجريبية وأهم المبادئ لديه هو أن اللذة إنما تحدث مما هو موضوع الرغبة أو القبول والحكم بأن الشئ مرغوب فيه أو غير ذلك إنما يرجع إلى إقبال الناس عليه أو عدم إقبالهم .

إن سعادة كل فرد هى خيره الذى يسعى إليه.. وكذلك فإن السعادة العامة هى خير بالنسبة للجميع.. والناس لايرغبون فى أى موضوعات أخرى إلا باعتبارها وسيلة للسعادة أو اللذة.. وقد نفضل لذة أخرى.. وذلك بالتجريب أو الممارسة.

فكرة الضمير وتطوره:[٩٢]

وهناك مدارس أخرى للأخلاق كمدرسة الضمير عند جوزيف بطلر وصموئيل كلارك.. والضمير هنا ينطوى على جانب أخلاقى وجانب معرفى.

ولما كانت فكرة الضمير من أهم الأفكار الأساسية فى مجال الدراسات الأخلاقية على وجه العموم.. لهذا فإنه يتعين علينا أن نعطى إلمامة بسيطة عن الضمير من حيث نشأته وتطوره. فلقد أجمع علماء النفس والأنثربولوجيا وعلماء الاجتماع على أن الضمير ذو طابع حسى .. وذلك على العكس مما يراه العقليون والذوقيون والإسلاميون على وجه العموم الذين يرون أن الضمير صوت داخلى .. وأمر ينطق به الباطن أى ينبع من جوانبه النفس وليس من جوارح الإنسان الحسية.

ويرى العلماء الذين أشرنا إليهم أن الضمير ليس فطريا بل هو صوت حسى مكتسب بناء على موقفهم الذى يقوم على أساس فلسفى حسى.. أى تابع لآراء المدرسة الحسية فى الفلسفة.. وتنشأ مكونات الضمير الأساسية عندهم من تلك الوصايا والقواعد الأخلاقية التى يتلقاها الطفل فى أحضان الأم منذ الصغر.. فى البيئة الحياتية.. من الأسرة والمعلمين والوعاظ والمحاضرين والأصدقاء المقربين إليه.. أى أن الضمير إنما يتكون من سلسلة متجددة من الخبرات طوال الحياة.

وينفرد أصحاب علم النفس السلوكى على الرغم من موقفهم الحسى بأنهم لايعترفون بتكوين الضمير ونشأته على هذا النحو، بل يرون أن فعل الضمير هو من قبيل الفعل المنعكس الشرطى ونحن قد اكتسبناه فى ممارستنا

الحيوية .. وقد نتقيد بما يصدره إلينا من أحكام.. أو نهملها وندير ظهورنا لها.. وكلما تقدم بنا العمر ومررنا بخبرات وقيم جديدة تغير شكل الضمير. ومعنى هذا أن صوت الضمير ليس ثابتاً ، بل هو يتطور مع تقدم السن واتساع حصيلة الخبرات.. ومع هذا لايجب أن يتطرق إلى أذهاننا أن صوت الضمير يكون دائماً يقظاً وعالياً، وأن الضمائر هى التى تتحكم دائما فى تصرفات الأفراد فى المجتمع.. وقد لاحظ علماء الجريمة أن الضمير يظل موجوداً عند أعتى المجرمين ولكن دون أن يكون له أى تأثير على السلوك الفردى مادامت الإرادة تسلم أمرها إلى جنوح الغرائز وأفعال الشر.

ويبقى أن الضمير يتخذ صورة المرشد فى مجال السلوك الأخلاقى فحسب.. فهو يقف حارساً يقظاً ينبه النفس فى حالة ثورة الغرائز وهوى النفس للإقدام على فعل الشر.. فينبهها إلى ضرورة الإقلاع عن ارتكاب الخطيئة الأخلاقية بقطع النظر عن أى إلزام قانونى خارجى فهنا لاتستمع النفس إلى القانون الوضعى، بقدر ما تخضع لرقابة الله وإيمانها بفضائل النفس فى ذاتها فيتدخل الضمير ليصون التماسك الأخلاقى فى النفس التى تعتبر فى هذه الحالة كوحدة للفضائل يتوجها الضمير بنوع من النقد أو الزجر الأخلاقى الذى يوجه الفرد إلى صالح الأعمال سواء كانت الأخلاق دينية أم غير دينية.

وهكذا يقف الضمير موقف الموجه أو المرشد للفرد وهو يخضع كما قلنا لما تعلمناه من صغرنا.. ومن تراثنا الطويل.. ويقول شافتسبرى فيلسوف الأخلاق المعروف أن شعور المرء بالاستهجان إزاء فعل معين إنما ينجم عن أن الفعل الأخلاقى إنما يعد خرقاً للعادات الخلقية.. بينما شعوره باستحسان الفعل إنما يرجع إلى أن الفعل ينسجم مع ما هو قائم من عادات وتقاليد مرعية.

ولكن هذا الرأى ، وهو السائد عند علماء الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم النفس إنما يفضى بنا إلى موقف نسبى فى الأخلاق... فنحن فى مجال علم الأخلاق نضع معايير مطلقة للسلوك الأخلاقى سواء فى إطار المدرسة الدينية أو فى إطار المدرسة العقلية.. وتبقى المدرسة الحسية منفردة بإقامة الأخلاق لديها على أسس حسية نسبية. وهكذا نجد كما يقول "وستر مارك" فى كتابه "أصل الزواج" ... أن الزنا مرفوض عند بعض الشعوب.. ويعتبر خطيئة وشراً مطلقاً. ولكنه مقبول عند شعوب أخرى.. بل إن بعض الشعوب يمارس كهنتها الزنا المقدس فى نطاق "الإكليروس الدينى" كما هو الحال عند كهنة البراهمانيين فى الهند. وحين ذلك يعتبر الخجل الجنسى أمراً نسبياً وليس مطلقاً.

وإذا كانت مذاهب الضمير والحاسة الخلقية قد لعبت دوراً كبيراً فى تطور علم الأخلاق إلا أننا نلاحظ أن مذهب كنط فى أخلاق الواجب كان له تأثيره الكبير على الفلسفة الخلقية فى العصر الحديث.. فهو يقيم الأخلاق على أساس فكرة الواجب حيث يتحد العقل مع الإرادة فيتكون منهما ما يسميه كنط بالعقل العملى.. وهذا العقل العملى هو الذى يشرع القانون الأخلاقى، فحينما تطيعه النفس، فهى إذن تطيع القانون الذى وضعته هى بنفسها لنفسها أى أن الإلزام الخلقى الذى يتمثل فى الأمر المطلق والذى تنصاع له النفس وتطيعه إنما يكون هو قانونها الأخلاقى النابع من إرادتها الحرة وفى هذا تحقيق لمعنى الحرية.

هذا بالإضافة إلى أن صياغة هذا القانون فى صورة واجبات، إنما يضعها كانت بحيث تنطبق على سائر الأفراد فى المجتمع. ومن ثم فإنه ينبغى أن يراعى الفرد أن القانون الأخلاقى يُطبق عليه وعلى غيره.. وأن الإنسان إنما يضع نفسه موضع الآخرين فى تطبيق هذا القانون فيكون له ما لهم وعليه ما عليهم. وهذا هو معنى العدالة فى تطبيق القانون الأخلاقى.. وهكذا يصبح القانون الأخلاقى

عاماً وضرورياً ينطبق على سائر البشر.. وهذا هو أيضا معنى الإلزام الذى يتضمنه الأمر المطلق.

لقد اتضح لنا من هذا الموجز المجمل لاتجاهات الفلسفة الخلقية فى الغرب وعند الفلاسفة بصفة خاصة، كيف أن هذه الأخلاق لاترتبط بالميتافيزيقا إلا بقدر ضئيل ولاسيما عند فريق من العقليين والحدسيين، كما أن دعاة المدرسة الحسية قد فشلوا فى استبطان معانى الضمير، والتى لايمكن بدونها أن تقوم الأخلاق.

أما القول باستمداد الأخلاق ومعاييرها من الفطرة الأصلية فهو أمر يحتاج إلى النظر والمراجعة .. فلا يمكن مثلا أن يصل الإنسان إلى مستوى الكمال المثالى بالفطرة وحدها ، إذ أن الزمن يلقى ظلاله الكثيفة على المبادئ السامية والمثل العليا الكامنة فى فطرة النفس وهنا كان من الضرورى أن يرد وحى يذكر الإنسان بهذه المعانى النبيلة وبأخلاق السماء كما وردت فى الكتب السماوية المنزلة فيعود بالتدريج إلى اكتساب القيم الأخلاقية التى تتوافق وتتطابق مع فطرته الأصلية.

وفى ضوء هذه النظرية التى تربط الأخلاق بينابيع الوحى الإلهى أى بالدين -نجد أن الأخلاق لابد أن ترتبط حتماً بالميتافيزيقا.. أى بعالم الغيب، من حيث أن حياة الإنسان ومبدأه ومصيره تلقى ظلالها على أفعاله الأخلاقية بالذات كما هو الحال فى النظرة الأخلاقية للأديان السماوية الثلاث.

فما هو إذن الموقف الإسلامى للأخلاق الذى ينبع من الكتاب والسنة.. ويدخل كفرع من فروع علم الفقه الذى هو فى قمة الدراسات الإنسانية المتعلقة بالإنسان وسلوكه وأحواله.

ثانياً : البناء الأخلاقي في الإسلام:

نحن لانريد أن نسجل هنا الفكر الإسلامي المشائي في الأخلاق، والذى نجده متواتر عند الكثرة الغالبة من كتاب الأخلاق ومؤلفيها في الإسلام.. بل سنكتفي بنظرة موضوعية إلى معاني وأسس البناء الأخلاقي في القرآن والسنة ثم نعرض لرأى المفكرين الذين اتبعوا المنهج الإسلامي الصحيح. ومن بينهم الحكيم الترمزى لكي نصل في النهاية إلى إعطاء فكرة مجملة عن الأخلاق في الإسلام.

أسس البناء الأخلاقي في الإسلام:

لما كان الدين فى معظم تعاليمه يعتبر موجهاً للإنسان إلى الاستقامة، واحتزاء الخير والتزام التقوى في السلوك. لهذا جاء القرآن جامعاً بين دفتيه للكثير من التوجيهات والنصائح الأخلاقية التي تكون في مجموعها دستوراً أخلاقياً ينبغي على المسلم أن يسترشد به حتى تكتب له النجاة في الدنيا والآخرة.. أى حتى تتحقق له السعادة في الحياتين.

وهذه الأخلاق الإنسانية إنما ترتبط بالوحي الإلهي أى بالعقيدة الإسلامية.. فلابد إذن من تقديم قاعدة الإيمان قبل الخوض في الحديث عن الضمائر والفطرة الإنسانية ذلك أنه لما كانت الأخلاق تقوم على انبعاث داخلي فطرى.. يسميه البعض بالحاسة الخلقية أو بالضمير. إلا أن هذا الضمير وهو نوع من النور الفطرى لايمكن له وحده أن يميز بين الخير والشر بدون تدخل من النور الإلهي الذى هو الوحي الإلهي الذى يعمل على إيقاظ الضمائر من خلال ما تبثه الآيات القرآنية في نفوس الناس من تعاليم أخلاقية أو دينية على وجه العموم ..

يقول الله عز وجل ﴿ونفسٍ وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دسَّاها﴾.(٩٣)

وهكذا نجد أنه على الرغم من أن العقل يتدخل كحكم أخلاقى لينصب الضمير رقيباً على نزوات النفس وأهوائها، ويكون الهدف الأسمى هو السعى لابتغاء مرضاة الله. وكيف أن هذا السعى ينطوى أيضاً وفى نفس الوقت على تحقيق السعادة للإنسان .. إلا أن هذا الضمير الذى يصفه القرآن بأنه النفس اللوامة .. والذى يقف حارساً يقظاً يحول بين النفس الأمارة وشهواتها .. لايمكن أن يتجه إلى الخير وحده بدون تدخل الإرادة الإلهية وخشية الله.. وليس استناداً إلى أى قانون وضعى.

ومن ثم فإنه لايمكن قيام الأخلاق بصورة منفصلة عن الدين. بل لابد أن تكون مرتبطة بالعقيدة وقائمة على الإيمان المطلق بالتوحيد على ما سنرى بالتفصيل.

وعلى هذا النحو يتضح لنا كيف أن الأخلاق الإسلامية لها طابع الشمول والضرورة ما دامت أوامره ونواهية -سبحانه وتعالى- موجهة للإنسانية جمعاء.. أى ذات طابع شمولى ضرورى.

وعلى الرغم من أن الواجبات الأخلاقية فى القرآن جاءت مطلقة وغير نسبية بحيث ترتبط بالإنسان فى كل زمان ومكان إلا أنه لابد أن تكون هذه الواجبات مطابقة للفطرة الإنسانية . أى لابد أن يكون فى وسع المرء القيام بها. فنحن كبشر لا يمكن لنا أن نترسم خطى الملائكة فى خيرية السلوك الأخلاقى. إذ لابد من أن يراعى جانب النقص والضعف فى الإنسان حتى يمكن مواجهة العجز والقصور فى تكوينه النفسى والأخلاقى لاختلاف طبائع الافراد وتفاوتهم

فى القدرات وفى إدراك معانى الخير ومدى حرية الإرادة والفعل لديهم. وقبول كل هذه الاحتمالات فى الفعل يتيح لنا أن نتقبل الفعل الأخلاقى فى صورة إمكانية فى مجال العمل والتطبيق.. بينما الأخلاق نفسها يمكن أن تكون لها ذاتيتها .. فيقول الله فى كتابه العزيز ﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت..﴾(٩٤)

ولما كان الله سبحانه وتعالى عليماً بذات الصدور.. وبما يعتصر النفس الإنسانية من شهوات وأهواء .. لذلك فقد رسم أسلوب أو وسيلة الإصلاح للفرد المخطئ وهذا الأسلوب يمكن من التوبة وهى وسيلة إصلاحية نعنى بها العدول السريع عن الذنب. أى إيقاف فعل الشر.. ثم المضى فى إصلاح الماضى وبدء علاج النفس إذا صلحت النيات.(٩٥)

وإذا كان أصحاب الأخلاق الوضعية أو تلك الأخلاق التى لاتقوم على إلزام دينى أى على هذا اللقاء الفريد بين النور الإلهى والإلهام الإنسانى المتمثل فى النور الفطرى أو الحاسة الخلقية أو الحدس على أية صورة .. قد تناولوا أحكام الضمير ووقائع السلوك الأخلاقى بمعزل عن العقائد والعبادات والتكاليف الشرعية.. ورفضوا أن تكتسى الأخلاق الإنسانية بطابع دينى مخافة أن ترتبط الأخلاق باللاهوت أو بالميتافيزيقا إلا أنه قد ثبت بطلان هذا الفصل التعسفى بين حقائق الدين ووقائع السلوك الأخلاقى فى هذه الدنيا .. لأن أحد لايستطيع أن يفصل فى ظل الإسلام بين الدنيا والآخرة. وكيف أن معنى الخير واحد فى هذه الدنيا وفى الآخرة على السواء .. وأن الله يدعم المفاهيم الأخلاقية بنصوص القرآن والسنة التى تنطوى على ضرورة قيام سائر المعاملات الإنسانية وجميع أنواع السلوك الإنسانى على أسس وقواعد أخلاقية راسخة. فمثلا نجد أن الصدق والإخلاص فى العمل والعفة والصبر وغيرها من الفضائل

هى فى نفس الوقت فضائل دنيوية ودينية.. وأن الإنسان محاسب عليها أخلاقيــاً فى الدنيا ومجازى عليها فى الآخرة .

وعلى هذا النحو يجب التسليم بأن العبادات نفســها إنمـا يصاحبهـا سـلوك أخلاقى فى كل طقوسها وشعائرها. فلا تنطوى على جانب تعبـدى فقـط، بـل هى تنم عن سلوك أخلاقى رفيع على أن ثمة مبادئ مستقاة مـن القـرآن والسـنة تعتبر فى جملتها دستورا للأخلاق قبـل أن تتدخـل أنظـار الفـرق الإسـلامية فـى تأويلها وتشكيلها بحسب اعتقاداتها ولعله يمكن أن نجمل هذه المبادئ فى خمــس رئيسية هى :

١ ــ الإلزام .　　　٢ ــ المسئولية.　　　٣ ــ الجزاء

٤ــ النية.　　　٥ ــ الفعل الأخلاقى والسلوك الخلقى .

١ ــ بين الإلزام والالتزام الأخلاقى فى الإسلام:

يعد الإلــزام الخلقــى مــن أساسـيات النظـام الأخلاقــى بصفـة عامـة، وفـى الإسلام بصفة خاصة، وهنا ينبغـى لنـا أن نكـرر مـا سبق ذكـره فـى غـير هـذا الموضع من الكتاب وهو ضرورة التمييز بين الإلزام والالتزام، سواء فى الأخلاق أو فى الفن ، أو فى سائر العلوم المعيارية بصفة عامة، ذلك أن المبادئ الأخلاقيـة أو الفضائل التى تحضنا عليها الأحكام والأوامر الأخلاقية، إنما تنبثق مــن النفـس الملتزمة بها إلتزاماً إرادياً حراً، وهذا هو معنى الالتزام النفسى الحر.

أما إذا كانت تلك المبادئ بجرد أوامر ونواهى ملزمة للفرد بحيث يقسـر أو يجبر على فعلها دون أن يكون له حـق أو حريـة الامتنـاع عنهـا أو التفكـير فـى

مدى خيرتها أو ما تنطوى عليه من شر بالنسبة له فإن هذه الأوامر فى هذه الحالة إنما تكون من نوع الإلزام الذى تنتفى معه كل حرية فى السلوك الأخلاقى.. وهكذا ينبغى لنا حينما نتكلم عن الإلزام أو الالتزام فى مجال الأخلاق الإسلامية أن نتمسك بإطلاق لفظ الالتزام على الفعل الأخلاقى فى مجال الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام.

ولقد جاء معنى الالتزام الأخلاقى فى القرآن مشروطاً بأمرين:(٩٦)

أولهما : أن يكون الالتزام خاضعاً لارادة الإنسان، أى أن يصدر الواجب الأخلاقى الملتزم به الفرد دون ضغط أو قهر ، بل فى نطاق حرية نابعة من التزام السلوك والوجدان بالعقل أو بما يقتضيه الضمير الأخلاقى وبحسب طبيعة الإنسان التى رسم القرآن حدودها، ولهذا يجئ التكليف الشرعى الأخلاقى بحسب قدرة الإنسان واستطاعته حيث يقول تعالى ﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾(٩٧)

وثانيهما : أن يكون هذا الالتزام ميسراً لايتطلب عنتاً، بل يمكن ممارسته فى نطاق حياة المؤمن فى بساطة ودون ارهاق، ومعنى هذا أن الله لايطالب الإنسان فى أوامره ونواهيه الأخلاقية بالتزمت أو بتجاهل الواقع المحسوس والركون إلى العزلة واتباع أخلاق الرهبانية، فذلك أمر مكروه بنص الكتاب والسنة.

أما الذى يتحكم فى موازنة أحوال السلوك الأخلاقى فهو ما نسميه بالضمير الأخلاقى، وهو قدرة باطنية مستترة تزن الواجبات الأخلاقية بدرجة

كافية، وتكون كالحارس اليقظ لحفظ التوازن بين الواقع الحسى للإنسان وواجبات السلوك الأخلاقى لديه.

وهكذا يصبح الضمير بمثابة قوة داخلية مشرعة وموجهة ، لاتستنيم لدواعى الخيال أو الأمور غير الواقعية من حيث أنها هى أداة أحكام السلوك السوى بين الأفراد فى المجتمعات ومحاسبة كل فرد على خروجه عن مواثيق الباطن.

٢ ـ المسئولية :

وترتبط المسئولية بفكرة الالتزام إذ أن الالتزام بلا مسئولية يعنى فكرة بدون حامل تنفيذى لها، والتكليف الشرعى إنما يعنى التزام الفرد بمسئوليات معينة سواء كان هذا الالتزام إجتماعياً أو أخلاقياً أو دينياً .. الخ.

وتتضح فكرة المسئولية فى الأخلاق من ثلاث نواحى:

أ ـ الفكرة العامة للمسئولية وهى تنقسم إلى ثلاثة أنواع دينية واجتماعية وأخلاقية بحته، وتجتمع هذه الأنساق الثلاثة من المسئولية فى قوله تعالى ﴿يا أيها الذين أمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾(٩٨). وقوله تعالى وأنتم تعلمون يشير إلى القصد والإصرار على الفعل أى استبعاد الصدفة والعفوية وعدم ترسم الغاية فى الفعل الأخلاقى إذ الإنسان مسئول عما يفكر فيه وينوى فعله بنفسه، وبإصراره التام على الفعل.

ب ـ ويشترط فى المسئولية الأخلاقية القائمة على الترصد أن تكون شخصية

محضة فالإنسان سيحاسب على أعماله بحسب قوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى..﴾[99] والأمر الثانى هو ضرورة استبعاد الأعمال اللاإرادية من مجال المسئولية، والأمر الثالث أن يقوم الفعل الأخلاقى الذى هو مناط المسئولية الأخلاقية على الحرية أو يكون نابعاً من الفرد فى حرية تامة، والشرط الأساسى الأخير فى المسئولية الأخلاقية هو أن الأخلاق الإسلامية لاترتب المسئولية على الفرد إلا بعد إعلامه عن طريق الوحى. وهنا ترتبط الأخلاق الإسلامية بالميتافيزيقا أى بفعل الوحى الإلهى مصداقاً لقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[100]

وهكذا ترتبط المسئولية الأخلاقية ومثلها المسئولية الدينية بشرط الإعلام السماوى عن طريق الأنبياء والمرسلين.

جـ ــ يبقى الجانب الاجتماعى للمسئولية وهذه المسئولية الأخلاقية الاجتماعية هى أساس تضامن الأفراد مع بعضهم وتكافلهم فى المجتمع ولايمكن أن يقوم الجانب الاجتماعى للمسئولية إلا على أسس راسخة من الأخلاق الفردية يحيطها النص القرآنى والسنة بسياج منيعة من الضمان الذى كفله الإسلام للغارمين ولذى القربى واليتامى وابن السبيل لقوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾[101].

وكذلك فى قول الرسول ﷺ "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[102] ويترتب على المسئولية الأخلاقية الجزاء الأخلاقى.

٣ ـ الجـزاء:

والجزاء له ثلاثة مجالات "أخلاقى وقانونى وإلهى" أما الجزاء القانونى، فـإن القانون يعاقب فيه علـى مـا بـدر مـن مخالفـات ظـاهرة لنصوصـه، أمـا القـانون الأخلاقى، فهو عبارة عن انفعال الضمير واستهجانه ووخزه إزاء الأمـور المنافيـة للأخلاق ، وهذا هو المقصود من تغيير المنكر بالقلب فى حديـث الأمـر بـالنهى عن المنكر وهو " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلـك أضعـف الإيمـان"[١٠٣]، أمـا بيـده فهـى مكفولـة للهيئـة القائمة بتنفيذ أحكام القانون أى هى الجزاء القـانونى الـذى يـترك لـولى الأمـر ، وليس لأى فرد كما فهمت بعض الفرق الإسلامية.

أما الجزاء الإلهى: فهو المحاسبة الإلهية فى الدنيـا وفـى الآخـرة، وهـى تلـك المحاسبة التى نستطيع ترصدهـا أو توقيتهـا، فقـد يحاسـب الله المخـالف أخلاقيـاً كالكاذب أو الخائن أو الزانى فى دنياه بعد انتهاء الفعل طال الزمن أو قصـر، أو يحاسبه فى آخرته على ما بدر منه من سلوك لا أخلاقى فى الدنيا، فكأن الجـزاء الإلهى يجمع بين الجزائين الأخلاقى والقانونى، ولا أخلاق بدون جزاء.

وقد زعـم بعض أصحاب المـدارس التجريبيـة أن ثمـة أخلاقـاً بـدون جـزاء، وهذا أمر يشجب معنى الحكم الأخلاقى، فعلى ماذا يكون التصنيـف أو التمييـز فى الأفعال بين خيرها وشرها، إلا إذا أردنا أن يكون الفعل الإنسانى محـايدا، أو أن نترك الحكم عليه بالخير أو بالشـر كتوجـه غـير موضوعـى، أو توصيـف غـير علمى لما نسميه بالوقائع الأخلاقيـة، وقـد يعنـى بعـض الأخلاقيـين أن الأخـلاق السوية هى أخلاق مثالية بالفطرة، وأنها مادامت بالفطرة فهـى لاتخضـع للإلـزام

ولكن هذا يعنى -كما سبق أن ذكرنا- أنه يوجد التزام دائم بدون أى مقوم إلزامى للأخلاق.

٤ ـ النية :

إذا كان كل من الالتزام والمسئولية والجزاء تشكل المحاور الثلاثة الأساسية فى الأخلاق ، فإن النية تعتبر أهم الأركان فى السلوم الأخلاقى والأساسى الجوهرى لقيام الأخلاق من حيث أنها تقوم على الباطن، وليس على أساس من القانون الظاهرى.

ونعنى بالنية أمرين ، هما : الطريقة التى يتصور بها الإنسان سلوكه، ثم المبدأ أو المعيار الذى يتصرف بمقتضاه فى فعله الأخلاقى. فيكون هذا الفعل عند الإنسان بمثابة التنفيذ لما ينويه بإرادته الذاتية، فالنية أمر أساسى يرتد إلى حرية تلقائية تنبع من هذه الذات، بشرط أن يتطابق هذا الفعل مع الأمر والنواهى الإلهية ، وأن تكون غايته ابتغاء وجه الله ومرضاته.

وهنا ينبغى لنا أن نوائم بين النية أو ما نسميه بالضمير والنفس اللوامة أو فعل الزجر النفسى، علماً بأن فكرة الضمير هى فكرة محدثة أُستخدمت منذ القرن الثامن عشر استخداماً أخلاقياً. ولكننا أصبحنا نجعلها فى صلب الدراسات الأخلاقية بل هى أساس المشكلة الأخلاقية الأول وجوهرها الحقيقى.

ونحن نرى أنه ولو أن كلمة النية لاتقابل الضمير مقابلة تامة، إذ ربما فُهم من لفظ النية – وهى التى وردت فى قوله ﷺ "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"[١٠٤] أنها مجرد حالة نفسية داخلية قد لاترتبط بالفعل الخارجى أو بتنفيذ النية فى مجال السلوك الأخلاقى الظاهرى، ولكن الحقيقة أن الفقهاء قد

وصفوا النية بأنها تبصر بالأمور نظرياً، ومحاولة تنفيذ هذا العلم النظرى فى واقع العمل، أو على الأقل محاولة الوقوف أمام هوى النفس الذى تمثله النفس الأمارة بالسوء، وإصدار حكم أخلاقى قيمى نابع من تدخل العقل وحكمت المسترشد بالإلهام الإلهى، وذلك سواء تم تنفيذ هذا الفعل أم بقى حبيس الصدور فيكون مكنونا فى النفس، وهذا إثم عظيم. وكأننا هنا نوازن بين النية والضمير فلا تصبح النية إذن - إذا وازنا بينها وبين الضمير لاتصبح مجرد حدس نفسى خالص بل تكون مرتبطة بالفعل فى نطاق مادتها الصورية القائمة على الإلزام والمسئولية والجزاء، فلا تكون النية مجرد انبعاث تلقائى كمنطلق للحكم الأخلاقى ، بل إنها تنطوى على كل مكونات الضمير الذى يصدر عنه فى النهاية الحكم الأخلاقى الصالح للتنفيذ، أى أن حكم الضمير سيكون فى صورة مكتملة معدة للظهور فى الفعل، أى فى مجال السلوك الأخلاقى والممارسة، وهنا تتدخل الإرادة لكى يتم وقوع الفعل ويصبح هذا الفعل عملاً من أعمال الجوارح.

وإذا كانت القوانين الشرعية والوضعية إنما تثيب أو تعاقب على ما يصدر من الفعل فى السلوك الإنسانى إلا أن القانون الأخلاقى يطبق الجزاء الأخلاقى على ما ينبع فى نية الإنسان أو فى ضميره لقوله تعالى ﴿.. لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت..﴾[١٠٥] وذلك قبل أن يخرج الفعل إلى حيز الوجود، فأن تعطى بعض المال للفقير لكى يراك الناس محسناً متصدقاً مع أنك حينما تنوى على إخراجه تضع فى حسابك أن يراك الناس فتحظى بإعجابهم وتقديرهم، ومن ثم فإن هذا الفعل الخارجى يتناقض مع وازعه الباطنى، إذ هو أخلاقى فى الظاهر، لا أخلاقى من حيث النية والباطن، فيكون الحكم الأخلاقى عليه من حيث الباطن وليس من حيث الظاهر، وهذا هو السبب فى أن الأخلاقيين جميعاً يجعلون النية والضمير المنطلق الأساسى أو الجوهرى فى علم الأخلاق.

٥ ـ الفعل الأخلاقى :

الأمر الذى لا شك فيه أن الفعل الأخلاقى هو النهاية الضرورية للانبعاث التلقائى أو النية أو أحكام الضمير وعلى أساسه يتكون التصور العقلى قبل تدخل الإرادة وصدور الفعل.

وبذلك يصبح العمل هو الأساس بالنسبة للأخلاق سوءا كان فى دائرة الإسلام أو خارج إطار الدين وتعاليمه، ولكننا فى نطاق الأخلاق الإسلامية نجد أن كل المفاهيم التى أشرنا إليها وهى الالتزام والمسئولية والجزاء والنية، إنما تتجمع كلها لتعطى التصور الكامل للفعل الأخلاقى الذى لاينقصه سوى الإرادة لكي يصبح أمراً كسبياً فى مجال الأخلاق وكلما تكرر الفعل الأخلاقى السوى فى سلوك الفرد الأخلاقى فإن ممارسة هذا الفعل تصبح سهلة وهينة على صاحبها، فلا يثير التعارض بين الخير والشر قلق أو أزمة نفسية أو صراعاً نفسياً عند المؤمنين بأفعال الخير والممارسين الذين اعتادوا اتباع الطريق السوى والمنهج القويم فى السلوك الأخلاقى، وبهذه المبادئ التى أشرنا إليها تكتمل صورة البناء الأخلاقى فى الإسلام، والذى يرتبط بالعقيدة، ويكتسى بطابع الحلال لخير الإنسان واجتباء رضا الرب.

تعقيب:

وننهى هذه الدراسة الموجزة للأخلاق بأن نضع تساؤلاً وهو : هل اتبع المسلمون جميعاً أو ترسم المسلمون جميعاً خطى هذه الأخلاق القرآنية فى مؤلفاتهم وتصانيفهم الأخلاقية.

الجواب على هذا قد أشرنا إليه فى مقدمة هـذا البحـث وهـو أن الكثـيرين من المسلمين من مؤرخى الأخلاق مثل الماوردى ومسكويه وابن حزم والفارابى وابن سينا قد ترسموا خطى الأخلاق اليونانية مع ادخال بعض تعديـلات شـكلية عليها لكى تتلائم مع الأوضاع الإسلامية كما فعل الفارابى بصفة خاصـة وهـم يبحثون عـن أخـلاق السـعادة. ويتكلمـون عـن مراتـب الحيـاة الأخلاقيـة كمـا وصفها أرسطو. بينما يتجه النص القرآنى وجهة أخرى تتفق مـع الديـن ، وقـد عرض الحكيم الترمذى لهذا الاتجاه القرآنى الخالص فتكلـم عـن بدايـة الأخـلاق الإسلامية القرآنية على أنها تبدأ بذلك التعارض النفسى بين إلهام النفس بالتقوى ثم ميل نفوس أخرى إلى الفجور.. وكيـف ينبثـق عـن هـاتين النفسـين "النفـس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء".

وتكتسب كل فى حياتها السلوكية الطبيعـة التـى سـويت عليهـا، وعلـى الإنسان أن يمضى فى طريق العمل الأخلاقى لتزكية النفس حيث يقـول سـبحانه وتعالى :﴿قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها﴾[١٠٦] ومعنى تزكية النفس هو أن يُحكم المرء عقله فـلا يختـار فـى مجـال الفعـل الأخلاقـى سـوى الأفعـال المرتبطة بمعنى الخير والتى تبعث على الاستحسان النفسى.

ولكن هذا الاختيار يتطلب كما سبق أن ذكرنا عدة أمور منها:

الأمر الأول :

هو الحرية الإنسانية وهو أن يكون الإنسان حراً فى فعله، فلا يشكل العلـم الإلهى المحيط بخلجات النفس ومستقبل فعلها، أو تسوية النفس من قبل فى عـالم الغيب ضغطاً على سلوك الإنسان أو على فعله الحر. لأنه إذا لم يكـن ثمـة حريـة للعبد واستطاعة على الفعل وإرادة خالصة ونيـة علـى فعـل الخـير فإنـه لايكـون

هناك أى مجال للتكليف الشرعى أو لإيقاع الجزاء بالفرد نتيجة لنكوصه فى مجال الفعل الأخلاقى. فالحرية هى الوعاء الكبير الذى يحتوى فى باطنه على الفعل الأخلاقى.

أما الأمر الثانى:

فهو أن يكون هناك توجيه إلهى أى وحى أو إلهام يعتلى منبر النفس فيضع لها صور القيم الأخلاقية.. ومثلها العليا. وهنا تقوم حرية الأخلاق على التصور النفسى المرتبط بتعاليم السماء والفصل بينها وبين أهواء النفس ومطالب غرائزها التى يشير إليها الدين بأنها من وسوسة الشيطان وذلك فى قوله تعالى: ﴿قل أعوذ برب الناس ملك الناس، إله الناس، من شر الوسواس الخناس، الذى يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس﴾.(١٠٧)

ولكن ما هى أيضاً هذه التعاليم أو التوجيهات التى يتضمنها الوحى أو الإلهام الإلهى؟

إن القرآن الكريم ينطوى على جملة من الآيات توجه الفرد فى حياته الأخلاقية.. وتصلح من مسيرة السلوك الأخلاقى، ومنها الاستقامة، وصفاء الروح، والعفة، أى السيطرة على الشهوات وكبت الغضب والإخلاص. ويمكن تصنيف واجبات الفرد نحو الله بأن أولها هو الإيمان بالله وبما أنزل. يقول الحق سبحانه وتعالى ﴿ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾..(١٠٨) ثم تدبر الآيات الواردة عن الأرزاق وحفظ الإنسان والشكر على النعمة والرضا بالقضاء والقدر

والتوكل على الله.وثالثها تجنب مجالسة الأشرار والمفسدين فى الأرض وأداء الفرائض والتوبة والتماس المعرفة.

وهناك أيضاً واجبات للفرد نحو ذاته أشار إليها القرآن، منها تطهير النفس.. وتحرى الصدق.. والتحكم فى الأهواء.. والتحلى بالعفة.. وأن يكون سلوكه الظاهر مطابقاً لشعوره الباطنى بحيث ينبذ النفاق.. وازدواجية الظاهر والباطن .

أما واجبات الفرد نحو الغير فهى الإحسان إلى الوالدين وكذلك العطف على الأبناء .. والاهتمام بأمور الميراث.. والوفاء بالوعد.. وأداء الشهادة، والتواصل ، والإحسان إلى الفقراء.. وإصلاح ذات البين.. ورعاية الجار.. وعدم أكل مال اليتيم والتمسك بالقيم والتهذيب.

وهناك آيات إجتماعية ترشدنا إلى خير أساليب السلوك الاجتماعى كالتأدب فى الاستئذان قبل الدخول وخفض الصوت والمبادرة بالتحية بأحسن منها وحسن الهندام ولاسيما عند صلاة الجماعة وطاعة الحاكم ورعاية المحكومين ماداموا جميعاً يطبقون تعاليم الإسلام .

وكل هذه الأمور التى أشرنا إليها والتى تعتبر فى جوهرها أفعالاً أخلاقية مع أنها تخضع للتكليف الشرعى الواضح فى نطاق الفقه الإسلامى ومباحثه.. إلا أنها فى صورتها التى تقوم على الصراع بين الخير والشر، فى صورة جدل وحوار داخلى بين النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء، إنما تعتبر الصورة الأولية لبناء الأخلاق الإسلامية .. ذلك لأن هذا الجدل الداخلى الأخلاقى ينتهى إلى موقف معين، إما إلى موقف ضياع أو موقف فلاح، ويظهر موقف الضياع حينما تستحكم النفس الأمارة بالسوء فى سلوك الإنسان فيتبع هواه،

وينطبق عليه قوله تعالى :﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه، وجعل على بصره غشاوة، فمن يهديه من بعد الله. أفلا تذكرون﴾.[109] وهذا هو الخسران المبين فى الدنيا والآخرة، وتقف عملية الصعود الأخلاقى بالنسبة للمفسدين عند هذا الحد.. إلا من تاب وأصلح فيعود ثانية إلى يقظة الضمير ، وإلى الاتجاه فى طريق الخير وسلوك مسلك الأخيار فى الدنيا والآخرة.

أما الذين تنتصر لديهم دواعى وحوافز النفس اللوامة.. وتصدر أفعالهم الأخلاقية منصاعة للمعايير التى تضعها هذه النفس الخيرة.. فإن هذه النفوس إنما تمارس فضائلها حتى تكتسب طابع التقوى.. ولايكون الإيمان حقاً إلا إذا تخطت النفس مرحلة هذا الصراع النفسى بين العقل والشهوة.. أو بين الضمير ووسوسة النفس الأمارة بالسوء.. إذ أن الايمان وحده بعد الإسلام هو الذى يصل بالنفس إلى مرحلة التقوى.. ويتطور السلوك الأخلاقى لدى المؤمن التقى فتسمو به الأخلاق من التقوى إلى مرتبة الإحسان.. وهى أعلى المراتب الأخلاقية والتى تتسم بالكمال الأخلاقى الذى يفصح عنه القرآن الكريم.

ومن خلال هذه النفس المحسنة نصل إلى مرتبة السكينة أى سكينة الصالحين التى يرتبط عندها اليقين العقلى بالسكينة القلبية. وهذا هو مستقر أهل النظر والأخلاق الواصلين.. وتعتبر هذه السكينة مصداقاً لقوله تعالى :﴿هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم و لله جنود السموات والأرض وكان الله عليماً حكيماً﴾[110].

وإذا كان هذا هو النسق الأخلاقى الكامل عند المسلمين النابع من القرآن والسنة فإننا نجد تطبيقاً لهذا النسق أيضاً عند المعتزلة، وليس عند الأشاعرة الذين

يتربصون بفكرة الحرية الإنسانية تربصاً ظاهراً تتعطل معه فكرة الجزاء الأخلاقي والديني إلى حد ما، مع وضوح النظرة السببية التي تمسك بها القرآن فجعل لكل سبب مسبباً. يقول الحق تبارك وتعالى :﴿وأتيناه من كل شئ سبباً. فأتبع سبباً﴾(١١١).

إن المعتزلة يقيمون بناءهم الأخلاقي على أصل التوحيد أى يستندون إلى مطلق المشيئة الإلهية .. ثم تدور أبحاثهم كلها على العدل المنبثق من التوحيد ويتمسكون بتقرير حرية الإنسان لانبثاقها من مبدأ العدل الذى قالوا به ، أو أنهم كما يقولون إن الحرية ضرورة يقتضيها التكليف الشرعي، وتحتمها الواجبات الأخلاقية والشرعية، وهي مسلمة أساسية لقيام أخلاق عملية.

أما المذاهب الأخلاقية الأخرى فإنها تضع مسلمات منذ البداية، يمكن أن نستنبط عن طريقها قواعد للأخلاق، من حيث أن هذه المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب.

يبقى ضمن آراء المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويعتبر هذا الأمر الأصل العملي الوحيد الباقي في فلسفة المعتزلة الأخلاقية وهو يعتبر في نظر الفقهاء عموماً من فروض الكفاية إذ أنه يتطلب معرفة ما هو المنكر بدقة وكيفية النهي عنه .. أما في رأى المعتزلة فإنه يعتبر فرض عين، ولكن بحيث ألا يؤدى تطبيقه إلى مضرة أعظم منه. ومن ثم أجازوا أن يكون ذلك بالقلب.. أى يجب على كل مسلم أن يستنكر المنكر بقلبه، إن لم يستطع أن يغيره بيده أو بلسانه، وبذلك يختلف تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب تصنيفه إلى واجب ومندوب وإلى مأمور بالترك أو مكروه لاتصافه بالقبح أو التحريم.

هذه إذن هى النظرية الأخلاقية فى الإسلام عند المعتزلة.. وفى رأينا أنها تقوم على أساس الالتزام بالتوحيد والمسئولية والالتزام بمثل الدين وبالجزاء وبالفعل الأخلاقى، وهى مرتبطة ارتباطا وثيقاً بمبدأ التوحيد وقائمة على الالتزام بحرية الشعائر الدينية فى حدود العقل والمنطق.

الفصل السادس

فلسفة القانون والتشريع الإسلامى

لقد ظل النص الخاص بإسلامية الدولة فى دساتير معظم البلاد الإسلامية مفرغاً من مضمونه الحقيقى.. ومن بين هذه البلاد مصر. فقد نص الشارع على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمى.. ويقتضى ذلك أن تبذل محاولات جبارة لإحياء هذا النص واعطائه شكلا واقعيا حتى تكون الشريعة حقا هى منبع القوانين على اختلاف أنواعها وذلك أيضا تحقيقا لمعنى الاستخلاف فى الأرض حيث نجد أن هذا الاستخلاف يقتضى أن ترتبط العقيدة بالشريعة ارتباطاً وثيقاً وينجم عن ذلك كما ذكرنا فى باب السياسة أن الإسلام دين ودولة .

ولقد طبق القانون مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية كما ورد فى الفكر الإسلامى، ولكنهم استمدوا معظم التشريعات القانونية من القانون الفرنسى، ومنها، القانون المدنى والقانون التجارى والقانون الدولى العام والخاص.

أما قانون الأحوال الشخصية للمسلمين فقد استمدت أبوابه من الشريعة فى الغالب الأعم.. وقد أشرنا إلى ذلك حين الكلام عن علم الاجتماع الإسلامى.

يبقى إذن القانون الجنائى وهو الخاص بتطبيق الحدود أى إيقاع العقاب على الجرائم المنصوص عليها سواء فى القانون أو فى نصوص الشريعة.. ويحاول علماء المسلمين تقنين الشريعة الإسلامية فى هذه الناحية بحيث تكون هى

المصدر الأساسى ليس للقانون الجنائى فحسب.. بل ولكل أنواع القوانين مادام دين الدولة الرسمى هو الإسلام.. وقد حاول الكثيرون من فقهاء مصر القانونيين مثل (السنهورى باشا) المضى فى هذا الاتجاه . وهناك لجان دائمة فى مجامع البحوث الإسلامية وفى وزارة العدل تحاول دائما صياغة مشروعات قوانين تقدمها للدولة وتطالبها فيها بتطبيق مبدأ إسلامية الدستور وما ينبع منه من قوانين مختلفة وأن تكون الشريعة هى المصدر الأصلى للقانون الجنائى بكل بنوده.. وهذا هو المبحث الذى يهمنا هنا أن نعالجه لإيضاح مدى التطابق أو عدمه فى كثير من الأحوال بين وقائع القانون الجنائى كما هو مطبق.. وما تنص عليه الشريعة من حدود الله.

الحدود فى الإسلام "نظرة عامة":

لقد نزل الوحى على رسول الله ﷺ رابطاً بين العقيدة والشريعة. ولهذا جاءت الشريعة كقانون تنظيمى لهذه الأمة لتلبى جميع مطالب المجتمع الإنسانى. وقد وجد المسلمون فى أصولهم التشريعية القانونية الكفاية لتلبية حاجات المجتمع الإسلامى.. واستخدم المسلمون المنهج الاستنباطى والاستقرائى العلمى فى تخريج الفروع على الأصول لكى تنطبق على كل الوقائع الجديدة فى المجتمع. ولهذا لم يعجز الفقه عن إيجاد الحلول والضوابط للظواهر الحضارية الجديدة التى طرأت على المجتمع الإسلامى .. ولم تكن موجودة فى عهد الرسول ﷺ .

ولايتحمل الإسلام عقيدة وشريعة كما ظهر إبان عصر الصدر الأول من المؤمنين صنيع بعض الفقهاء المتأخرين الذين لم يسلكوا مسلك السلف من الأئمة فى منهجهم الفقهى الفريد، بل استغرق فرعيات كثيرة تكاد تكون عديمة الفائدة وصرفتهم عند أمور أكثر أهمية وقيمة. وبالغ بعضهم فى نواح عديدة

لاتعدو أن تكون محل افتراضات عقيمة ليس لها أى وزن فى المسائل الكبرى فى العقيدة أو الشريعة التى كان عليهم أن يركزوا عليها ويمعنوا النظر فيها.. إذ أن ثمة مسائل أخرى كثيرة ملحة تحتاج إلى إمعان النظر فيها، وشغل الفكر بها.

على أن الذى يهمنا من الدعوة إلى إحياء الفقه الإسلامى وتجديده هو العمل لكى يتم تلاؤم الواقع المعاصر مع أحكام الشريعة وبذلك يظهر التشريع الجنائى الإسلامى فى صورة صيغ إسلامية تتحلى بها الأسس التى يقوم عليها الفقه، وتبين طهارة مصدره وأحكامه وقواعده الموضوعية والإجرائية وارتباطه بالقيم الخلقية فضلاً عن الحامل الأساسى لكل هذا وهو القيم الدينية . وعلى أن يلتزم هذا القانون أيضاً بمبدأين هامين هما: عدم رجعية النص الجنائى وكذلك مبدأ المساواة أمام النصوص الجنائية.

ومن أهم مباحث الفقه الجنائى فى الإسلام هو أنه نظر إلى المجرم من ناحية كونه متعدياً يجب ردعه وعقابه..كما نظر من ناحية أخرى إلى أن العقاب أو إقامة الحد هو من قبيل إصلاح المجرم حتى يعود فرداً سوياً إلى المجتمع. وكذلك فإن جمهور الفقهاء يقسمون العقاب تبعاً لتقسيم الحق المعتدى عليه إلى "حق الله" وحق العبد" وأثر ذلك فى الإجراءات الجنائية وإقامة الدعوى.. وكيف تسقط العقوبة أو تمتنع المحاكمة بعد التوبة أو العفو أو دفع الدية.

ويحصر الفقهاء جرائم الحدود وعقوباتها فى ست جرائم هى الردة وشرب الخمر والسرقة والحرابة والقذف والزنا.. وقد يضيف البعض إلى هذه الجرائم جريمة البغى.. وقد أجمع الفقهاء على أن جريمة القتل هى أكبر الجرائم وأخطرها.. ولهذا جاء فى التشريع أن عقاب القاتل هو من جنس فعله أى القتل.. إلا إذا ارتأت إرادة أولياء دمه أمراً غير ذلك فقد يجوز أن توقف إقامة

الحد أو القصاص بحسب رأى أولياء المقتول. وكذلك أيضا يمكن العفو فى جرائم الجرح والضرب بعد دفع الدية وموافقة أولياء الأمر. بينما انتهى الفقهاء إلى أنه لاقصاص فى القتل الخطأ.. وانما تجب فيه الدية والكفارة.. بينما رأينا كيف أن القتل العمد يوجب القصاص بحسب ارادة ولى الأمر.

وكذلك قد ورد فى الفقه الإسلامى وصف لما يسمى بعقوبة التعزيز، ويعرف عرف "التعزيز" بأنه عقوبة غير مُقدرة تجب حقا لله تعالى أو لآدمى فى كل معصية ليس فيها حد ولاكفارة . وقد ظهرت أهمية التعزيز فى الفقه الجنائى الإسلامى لأن جرائم الحدود لاتتجاوز سبعاً.. وما وراء جرائم القصاص أى جرائم الاعتداء على النفس بالقتل أو الجرح أو الضرب أو ما إلى ذلك إنما يدخل فى نطاق التعزيز.(١١٢)

ومما يمتاز به الفقه الإسلامى فى باب الحدود هو ما أحيط به نظام الإثبات من شروط تجعل الإثبات محكماً وأول وقائع الإثبات الشهادة.. أى شهادة مسلمين عدلين شهدا وقائع الجريمة لحظة وقوعها مباشرة.. وكذلك يعد اعتراف الجانى بارتكاب الجريمة المنسوبة إليه أحد أصول الإثبات الرئيسية قبل الشهادة .. ثم تأتى بعد ذلك الأدلة والقرائن المستفادة من الواقع أو من ظروف الدعوى .. وقد رأى بعض الفقهاء .. وفى نطاق القانون الجنائى خاصة أنه ربما كان علم القاضى بالواقعة وسيلة من وسائل إثبات الجريمة ويؤخذ به.

ومن هذا يتبين لنا أن نظام الحدود فى الإسلام يمكن أن يكون هو دعامة التشريع الجنائى فى البلاد الإسلامية بعد تقنين الشريعة سواء فى باب الحدود أو فى غيرها. ولكن بعض المجتمعات التى توجد بها أقلية غير مسلمة تخشى من تطبيق الشريعة الإسلامية وحدودها هلى هذه الأقليات كما حدث مؤخراً فى

جمهورية السودان إذ رفض المسيحيون فيه أن تطبق عليهم الشريعة الإسلامية. وربما كان الحد الوحيد الذى أقلق مضاجعهم هو حد السرقة.. فهم يزعمون أن قطع يد السارق يمثل اعتداءً على جسم الإنسان وبتر عضو من أعضائه فى مقابل غير مكافئ.. أى فى سرقة من الممكن أن يُرجع عنها أو أن تعوض. ولكن الحقيقة أنهم لم يستجيبوا لصوت العقل وحقوق المجتمع. فقطع يد السارق هو الوسيلة الوحيدة للكف عن السرقة . وهذا ما تم تنفيذه فى المملكة العربية السعودية.. وقد امتنعت السرقات فى الأراضى المقدسة بعد ذلك خوفاً من تنفيذ هذا الحد.

ويلاحظ أن إقامة هذا الحد لا تتم إلا إذا استوفت واقعة السرقة شروطاً من شأنها أن تبين بلا أى شك أن هذا السارق هو مجرم مصر على جرمه مرتكباً له عن قصد ووعى وإصرار، وكان فقهاء الحنفية من أكثر الفقهاء تدقيقاً فى هذا الأمر مراعاة لحقوق الفرد والمجتمع.

تعريف الحدود والنظم العقابية فى الإسلام:

الحدود هى تشريعات شرعها الله للعباد للتمييز بين الحلال والحرام. ومن الحدود مالا يتخذ صفة التعدى كالمواريث والزواج الأربعة وتحديد الطلاق. ويطلق على الحدود أيضاً ما يقابل التعدى فى أفعال البشر ونعنى بها العقوبات المقررة والمفروضة على بعض المعاصى وذلك مصداقاً للآية الكريمة:﴿.. تلك حدود الله فلا تعتدوها.. ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾.(١١٣) ويدخل فى دراسة الحدود بالمعنى الثانى أى بالمعنى العقابى دراسة القصاص التى هى عقوبة الدماء وقد يقبل أصحاب الدية التنازل وأخذ الدية أو العفو.

وقد رأى الشارع أن إقامة الحدود إنما تحمى مصالح المجتمع الإنسانى وتحافظ على الفضيلة فيه، ويرد الفقهاء جميعاً أصول المصالح فى الشريعة الإسلامية إلى خمسة أصول هى: حفظ النسل والنفس والمال والدين والعقل. وهذه الأصول مستمدة مما ورد فى نصوص القرآن والسنة، واجمعت عليها الأمة، فمثلاً شُرِّع حد الزنا لحماية النسل وحفظ النوع الإنسانى.. وشُرِّع حد القصاص لحماية الحياة الانسانية .. وحد القذف للحفاظ على سمعة الإنسان وكرامته.. أما الردة وكانت توشك أن تقضى على نمو الإسلام وازدهاره وانتشاره بعد الرسول ﷺ فقد وضع لها حد رادع وهو القتل.. أما الأصل الخامس وهو حفظ العقل فهو مستمد من إجماع الصحابة. وقد جاء فى إجماعهم أن شارب الخمر الذى يذهب عقله يجلد ثمانين جلدة قياساً على حد القذف.

المبادئ الأساسية للتشريع العقابى فى الإسلام:

تستند هذه النظم العقابية إلى مبادئ ثلاثة هى فى مجملها :

١ ـ اقتران المحظورات الشرعية بعقوبات دنيوية تكون موانع قبل الفعل وواجبه بعده.

٢ ـ مبدأ المساواة فى الجريمة بالنسبة لجميع الأفراد.

٣ ـ التأكد من شخصية المجرم. لأن الجريمة شخصية فلا ينبغى ألا تقع إلا على مرتكبها فحسب. أما الدية فهى ليست عقوبة بالمعنى الجنائى الدقيق. إنما هى نوع من التعويض عما وقع على المجنى عليه من أضرار.

ويتميز التشريع الإسلامى العقابى عن غيره من التشريعات الموضعية بأنه يتخذ صفة أخلاقية باطنية.. فإذا أفلت المجرم من عقابه فى هذه الدنيا فإنه ينتظر

عقابه فى الآخرة فلن يهرب من العقاب أبداً... ولهذا فإن الإنسان يحاسب على ما انتواه من الفعل ووقر فى صدره، وهذه ميزة لا نجد مثيلها فى القانون الوضعى إذ أن القانون الوضعى لايحفل بما تجيش به الضمائر بل بواقع الأفعال مباشرة. وكذلك فإن العقوبة فى الإسلام إنما ينظر إليها أيضاً من حيث الآثار المترتبة عليها سواء أكانت قريبة أم بعيدة، وكذلك من حيث مدى اعتدائها على الجماعة فتكون العقوبة رادعة أى تكون مساوية لآثار فعل الجريمة فى المجتمع. وبالنسبة لجرائم الاعتداء على الأفراد ينبغى أن تكون العقوبة بالمساواة بين الجريمة والعقاب وهذا ما يرد فى القصاص . فالجريمة الفردية هنا تقبل الدية أو العفو . أما الجريمة الجماعية فلا تقبل العفو مثل قطع الطريق والاعتداء على الآمنين.

وهكذا تتفاوت العقوبة من حيث مقدار الاعتداء ونوعيته، ومن حيث كونه اعتداء على الجماعة أو على الأفراد.. وقد ربط الفقهاء التدرج فى العقوبة بالمصالح المرسلة التى قسموها إلى ثلاثة أقسام: ضرورى وحاجى وتحسينى. والنوع الأول من المصالح هو ما لايمكن الحياة بدونه. وأما النوع الثانى فهو الذى يمكن معه الحياة مع ضيق فى الأمور، ثم المصالح التحسينية وهى التى يمكن معها الحياة من غير ضيق.. ولكن المرء يفقد جزءً من سعادته أو كرامته إذا اعْتُدِىَ على هذه المصالح التحسينية.

وهكذا يتفاوت مقدار العقوبة تبعاً للمصالح. فالزنا مثلا وهو اعتداء على مصلحة ضرورية للإنسان أقوى من عقوبة القذف. وهكذا تتدرج العقوبات تبعاً لأنواع المصالح.

وكذلك فإن العقوبات لاتتفاوت فقط بسبب الضرر الجسيم الذى يحل بمصالح البشر من جراء وقوع الجريمة فحسب.. وإنما أيضا تختلف العقوبات بحسب جسامة الجريمة نفسها وتوصيفها الشرعى من حيث العمد أو ما يسمى حديثاً بتنفيذ الجريمة مع سبق الإصرار والترصد، أو أن تكون الجريمة خطأ غير متعمد وقد خاض فقهاء المسلمين فى مباحث كثيرة فى الفقه وفى أصول الفقه.. وتدخل المعتزلة فى الإدلاء بآرائهم فى هذه الناحية بالنسبة لمشكلات ظلت موضع نظر فى القانون الحديث ومنها مشكلة التولد..(١١٤) وتكلم طائفة فى تولد الأفعال من فعل مباشر إلى نتيجة غير مقصودة واختلفوا فى الحكم على مرتكب هذا الفعل.. ومثال ذلك أن يطلق المرء سهماً يريد به ظبيا ولكنه يصيب رجلاً مختبئاً وراء الشجرة فيقتله دون أن يكون صاحب السهم قد قصد أن يصيبه بهذا السهم. وقد جرم بعض أفراد المعتزلة هذا الشخص وقالوا هو مسئول عن قتل هذا الرجل وقال البعض الآخر هو غير مسئول عن القتل الخطأ لأنه لابد أن يقصده بالقتل وظل نفس الخلاف قائماً إلى اليوم فى هذه المسألة على الرغم من أن جمهرة الفقهاء يعتبرونه من نوع القتل الخطأ. ومن ثم يتحرزون من إقامة الحد عليه وكذلك اختلف أصحاب الفرق فى النظر إلى "الكبيرة" أى كبرى الجرائم وهى قتل المسلمين بعضهم لبعض حينما اندلع القتال بين على ومعاوية.. وكذلك فى وقعة الجمل.. وكان لكل فرقة رأيها فى حد مرتكب هذه الجريمة ما عدا الخوارج والمعتزلة فقد رأى كل منهما رأيا يخالف رأى الغالبية من المسلمين.. فقد قالت المعتزلة بأنه فاسق ويقع فى منزلة بين المنزلتين أى بين الكفر والإيمان.. أما عقابه فى هذه الدنيا أى إقامة الحد عليه فلم ترد فى أقوال أكثرهم بوضوح. ويبقى الخوارج الذين أجمعوا على أن مرتكب الجريمة يقع عليه حد القتل بعد التكفير.. فهو فى نظرهم كافر لايستتاب وواجب قتله شرعاً.. وبذلك جعلوه فى أقصى الدرجات بالنسبة

لتوقيع الحدود وفوق المرتد.. لأن المرتد يستتاب أولاً ..أما هذا القاتل لأخية المسلم فإنه يكفر ويُقتل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنة وأعد له عذاباً عظيماً﴾(١١٥).

ويبدو أن الخوارج أضافوا إلى هذا النص القرآنى الآخر الذى يأمرنا بإقامة الحد على القاتل.. العين بالعين والسن بالسن.. الخ. وتستهدف العقوبة فى الإسلام أن تنزل الجماعة بالجانى إيلاماً مقصوداً مساوياً لارتكابه للجريمة بعد أن يناط أمره للقضاء وكذلك يتحقق استئصال النزعة الاجرامية من نفسية المجرم ومن المجتمع. وهذا هو الدور الإصلاحى للعقوبة.. ففضلا عن أن العقوبة وسيلة لعلاج الجانى من نزعته الإجرامية إلا أنها تعتبر أيضا باعثة على استقرار الأمن فى المجتمع وحامية لذماره.. يقول تعالى :﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾(١١٦).

وإذا استطاعت السلطة التنفيذية أن تردع المقبلين على ارتكاب الجرائم قبل إتيانهم للجريمة وذلك عن طريق التهديد بتوقيع العقوبة كان ذلك باعثاً مانعاً من ارتكابها.

صور من تطبيق الحدود فى الشريعة الإسلامية:

ومن أهم الحدود التى طبقت فيها الشريعة الإسلامية حد الزنا وحد القذف وحد السرقة وحد الحرابة إلى جانب عقوبات القصاص.

أولاً : حد الزنا :

ويعتبر الزنا نوعاً من القتل المعجل، إذ عن طريقه يقتل نسب الأطفال قبل

أن يظهروا إلى الوجود فى ظل من عدم شرعية النسب وما يحمله هذا من حقارة وامتهان لكرامة الفرد الإنسانى.. ولهذا جاء حد الزنا شديداً ليتناسب مع شدة إضراره بالمصلحة العامة.. يقول الله عز وجل: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلدةٍ. ولاتأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر. وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾[١١٧]. وهكذا يؤكد النص القرآنى على ضرورة إيلام مرتكبى الزنا وإيقاع الأذى بهم حتى يشعروا ويشعر الآخرون بفداحة هذا الفعل الضار بالناس. وهدف حد الزنا هو الحفاظ على النسل واستمرار النوع الإنسانى .. والحفاظ على أحكام الزواج وأمن الأسرة واستقرارها.. وله عقوبتان مثله مثل الحدود الأخرى عقوبة دنيوية بالجلد أو بالرجم.. وأخرى فى الآخرة باعتباره من أكبر المعاصى التى يعاقب عليها الزانى يوم الميعاد.. يقول الله عز وجل :﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً أخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولايزنون . ومن يفعل ذلك يلق أثاماً. يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً﴾[١١٨].. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ولاتقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾.[١١٩]

ويلاحظ أن الشريعة قد أقامت نوعين من الحد للزنا أحدهما بالجلد -كما ورد فى النص القرآنى- وذلك بالنسبة لغير المحصنين أى غير المتزوجين . أما رجم المحصن فلم يرد ذكره فى القرآن ولكن الرسول عليه الصلاة والسلام طبقه فى عصره على الزناة من المحصنين تطبيقاً لقاعدة اتباع شرع من قبلنا. وهكذا يعتبر هذا الحد قائماً فى الشريعة الإسلامية إلى يومنا هذا.. ولو أنه لايطبق بالنسبة لنصوص القانون الجنائى المعمول بها فى مصر، وكذلك لاتعتبر جريمة الزنا جنحة فى حالة غير المحصنين إلا إذا كانت علنية باعتبارها ارتكاب عمل فاضح علناً. ولكن إذا وقعت الجريمة وراء ستار وكان ذلك بإرادة الطرفين فإن

القانون الوضعى لا يعاقب عليها إلا فى حالة اتخاذها حرفة للدعارة البغيضة. ويكون الحكم فى جريمة الزنا بالحبس البسيط فى حالات غير المحصنين دون جلد أو إيلام وفى ذلك إبطال لمقاصد الشريعة الغراء .. فلو طبق حد الزنا كما ورد فى القرآن لما بقى واحد من المستهترين أو المنحرفين يقبل على ممارسة هذا الاثم وهذه الكبيرة بعد أن تحيط به مخاوف الجلد والرجم إلى غير ذلك فى ألوان العقاب المطبق حالياً فى المملكة العربية السعودية الاسلامية.

ثانياً : حد القذف:

ويقصد بالقذف الرمى بصريح الزنا وإقامة هذا الحد فيه حماية للمجتمع من مفاسد أربع هى :

أ ــ شيوع الفاحشة .يقول ا لله عز وجل:﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين أمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والأخرة..﴾[١٢٠].

ب ــ رمى الأبرياء بالباطل.

جـ ــ خدش الحياء العام.

د ــ إن الذين يقذفون الآخرين بالفحشاء يوجهون سهامهم إلى ذوى المكانة فى المجتمع ومعنى ذلك كأنهم يوحون إلى الضعفاء بأن يفعلوا مثلهم فيتزامون إلى هتك الأعراض والفحشاء. وقد جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والأخرة ولهم عذاب عظيم﴾[١٢١]. ومن الممكن ألا يقتصر حد القذف على الرمى بصريح الزنا وحده بل يمكن عن طريق تطبيق مبادئ أصول الفقه بأن ينسحب على كل صور القذف العام والخاص من غير الزنا والتى تجرح

كرامة الفرد وتنال من شرفه ومن كبريائه ومن مكانته الاجتماعية كاتهامه مثلا بالسرقة أو خيانة الأمانة أو ضعة الأصل أو سوء الصحبة أو التآمر على الدولة أو على الآخرين أو التهريب على أى صورة من صوره أو التشبير بالفرد كذباً والزعم بأنه مدمن للخمر أو للمخدرات أو للميسر.. إلخ. فهذه ألوان كثيرة من التى يمكن أن تدخل تحت صور القذف العلنى والتى نعتبرها الآن فى القانون الوضعى جُنحاً مباشرة.

ثالثاً: حد السرقة:

ومضمون حد السرقة هو الاعتداء على حرمة الأموال التى أجمع الناس على صيانتها والاحتفاظ بملكيتها لأصحابها.. ويوصف حد السرقة بأنه أخذ الشئ خفية بدون وجه حق.. ولهذا جاءت عقوبة السارق متدرجة فى الشدة بعد عقوبة الزانى وهى قطع اليد فى الدنيا والعذاب فى الآخرة ، يقول الله عز وجل: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم. فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم﴾[١٢٢] . وعلى السارق بعد العقوبة فى الدنيا أن يتوب إلى الله . فمن تاب وأناب إلى الله فإن الله يتوب عليه فيما بينه وبينه . فأما أموال الناس فلابد من ردها إليهم أو بدلها عند الجمهور، وتزدوج عقوبته فى غير هذا، ومرجع ذلك هو أن السرقة فيها اعتداء على ملكية فرد من الأفراد أى أن السارق قد ظلم أحد المسلمين بأن اعتدى على ملكيته فى أى صورة من صورها وأصبح المسروق وقد فقد ما يملكه فيكون له إذن حق عند الله وعند السارق جزاء ما فقده من ملكية وهو لايضيع عند الله. ولما كان المسروق لم يتنازل عن حقه بالنسبة لما سرق منه لهذا فإنه تضاف إلى عقوبة المجتمع التى لن يستفيد منها

المسروق مباشرة عقوبة أخرى فى الآخرة استكمالاً لحق المجنى عليه بهذا الصدد. ومع هذا فالله وهو المحيط علما بكل الأسباب والجزئيات هو وحده سبحانه الذى فى قدرته العفو عن السارق فى الآخرة بعد أن يكون قد تاب وأصلح فى الدنيا.

وقد أوضحنا كيف أن تنفيذ العقوبة على السارق فى الدنيا يكون دائماً محل احتياط وتدقيق شديدين بحيث إذا طبقت الشروط الواجبة انحصر إقامة هذا الحد على عدد ضئيل من الأفراد، وعلى أزمنة متزامية، فقد يسرق الشخص ليأكل أو لأن هناك مجاعة أو لأنه لم يعط حقه كأجير أو لغلاء فى الأقوات.. إلخ فهناك كثير من المعاذير التى يمتنع معها القاضى أو الإمام عن إصدار الحكم بقطع اليد.

رابعاً : حد الحرابة:

يقوم حد الحرابة لمواجهة الذين يشهرون السلاح فى وجوه الناس فيقطعون السبيل بالسطو على المارة البغاة والخارجين على طاعة الإمام والثائرين دون وجه حق على نظم الحكم الصالحة. أى الذين يشقون عصا الطاعة على حكامهم تحت شروط ثلاثة :

١ ــ أن يكون التمرد علي الولاية العامة والخروج على أحكامها.

٢ ــ أن يتم الاتفاق الجنائى بين أفراد الجماعة المتمردة على ارتكاب الجرائم.

٣ ــ أن يتضمن هذا الاتفاق المجاهرة بالإجرام وارتكاب جرائم القتل والسلب أو السرقة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولما كان من مقاصد الشريعة صيانة دماء الناس وأعراضهم وأموالهم.. لهذا جاءت عقوبة هؤلاء المعتدين القتل بغير صلب أو مع الصلب أو تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف.. حتى لايعودوا إلى ممارسة أعمالهم. هذا فضلاً عن عقوبتهم فى الآخرة.. يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلافٍ أو ينفوا من الأرض. ذلك لهم خزى فى الدنيا. ولهم فى الآخرة عذاب عظيم﴾.(١٢٣)

خامساً: القصاص:

ومعناه أن ينزل الحاكم بالجانى من العقوبات المادية ما يتساوق مع ما أنزله هذا الجانى على المجنى عليه من أضرار. وهذا هو المعنى الواضح من النصوص الأصلية فى الكتاب والسنة.. أما هذه الجرائم التى تقع تحت حد القصاص فهى من جرائم الاعتداء على النفس أى من جرائم الدماء كالقتل أو قطع الأطراف أو الجراح.. وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى فيما وبخ به اليهود وقرعهم عليه بسبب مخالفتهم ما عندهم فى نص التوراة (أن النفس بالنفس) بأنهم كافرون لأنهم جحدوا حكم الله قصداً منهم وعناداً وعمداً، وظالمون لمخالفتهم ما أمرهم الله به من القصاص وعدولهم إلى الدية: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص . فمن تصدق به فهو كفارة له. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾.(١٢٤) واستدل كثير ممن ذهب من الأصوليين والفقهاء إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا حكى مقرراً و لم ينسخ كما هو المشهور عند الجمهور بهذه الآية ، حيث كان الحكم عندنا على وفقها فى الجنايات عند جميع الائمة.

وخص الله عقوبة الدماء بالذكر للأمور الآتية :

أ ــ اعتداء لا يختلف فى أمره جميع الناس

ب ــ أن الدماء جنايات واضحة بينه لا يختلف عليها اثنان.

جـ ــ أن الاعتداء على الدماء يولد حقداً شديداً ومرارة فى النفس بالنسبة للمجنى عليه أو لأولياء أمره. ولهذا كان القصاص ضرورياً حتى يقع القصاص أو يتم العفو أو دفع الديه بحسب رغبة ولى الأمر كما ذكرنا.. يقول الله عز وجل:

﴿يا أيها الذين أمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى. الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى. فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان. ذلك تخفيف من ربكم ورحمة. فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾.(١٢٥)

ويبدو أن شريعة القصاص المثلية إنما انحدرت للإسلام من الشريعة اليهودية، ولقد سبقت الإشارة فى موضع سابق من هذا الكتاب إلى أن المسيحية جاءت بدون شريعة وكدين للحب (فالله عندهم محبة) وذلك لكى تخفف من شريعة القصاص التى تتفق تماما مع طبيعة الإنسان الحقة وصنعه من نفس وجسد وتلك الطبيعة تنطوى على التقوى والفجور، وعلى العقل والهوى أى الغرائز فإذا اتجه الإنسان إلى طلب حقه بناء على الواقع الملموس فإن الشريعة الاسلامية تعطيه حق القصاص على أن يتولاه ولى الأمر أى الحاكم عن طريق القضاه الشرعيين الذين يلتزمون بأحكام الدين عقيدة وشريعة. أما أن يقوم فرد أو جماعة ما يستوجب حتما العقاب والتأديب باعتبارهم بغاة يتآمرون على الحاكم الشرعى ويهبون بالثورة عليه وسفك دماء المسلمين بدون استناد إلى كتاب الله أو سنة رسوله.

ويصح لهؤلاء الثائرين الإنقضاض على سلطة الحاكم والثورة على ما يصدره من قرارات فى حالة واحدة، وهى إذا كان لايحكم بما أنزل الله من مبادئ وقواعد فى الشريعة الاسلامية الغراء، وفى هذه الحالة تصبح ولايته على المسلمين غير شرعية ويجب مقاومته واقصاؤه ديمقراطياً أو بالقوة إن لزم الأمر. ولايتم هذا إلا إذا رأت غالبية المجتمع عدم صلاح الحاكم وشيوع الفساد فى عصره تطبيقاً للمبدأ الإسلامى العظيم الذى أشرنا إليه فى كلامنا عن فلسفة السياسة فى الإسلام وهو مبدأ الشورى.. الذى تقوم عليه ركائز الديمقراطية الإسلامية الحقة.

على أن الإسلام وهو الدين الخاتم لم يكتف بأن يطبق مبدأ القصاص وهو المبدأ الذى ينسجم مع مصلحة الأمة المسلمين والعوام منهم فى الرأى وفى الوضع النفسى - بل أضاف إليه مبدأ العفو الذى لايقدر عليه ولايتفهمه غير أرباب النفوس العالية من المسلمين أى من المؤمنين الذين بلغوا حداً عالياً من التقوى والصلاح ومحبة الله وطلب وجه الآخرة وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿.. والعافين عن الناس..﴾(١٢٦) وقوله أيضا ﴿..وأن تعفوا أقرب للتقوى..﴾(١٢٧)

إذن فالعفو قد جاء فى القرآن كمبدأ يدل على أن الإسلام قد انطوى على التيارين معا تيار القصاص وتيار العفو ويؤكد الجمع بين هذين التيارين على أن الإسلام هو خاتم الأديان ، وأنه للناس كافة.

الفصل السابع

علوم إنسانية أخرى

لقد سبق أن استعرضنا فى هذا الباب طائفة من العلوم الإنسانية فى إطار استمدادها من محيط المعرفة الإسلامية أى مما اسميناه بفقه العلوم الإنسانية وقد جاءت هذه الدراسة فى صورة مركزة وعلى سبيل المثال لا على سبيل الحصر.. إذ أن هناك الكثير من العلوم والدراسات الإنسانية التى يمكن لنا إلحاقها بفقه العلوم الإنسانية وذلك مثل علم التاريخ وعلم النفس وعلم التربية وعلم الإدارة.. الخ.

١ ـ علم التاريخ :

وقد توفر باحثون آخرون على دراسة مدى استمداد المنهج التاريخى المعاصر من منهج الحديث. حيث أننا نجد أن أصحاب هذا المنهج كانوا يسترشدون بخطوات النقد الظاهر والنقد الباطن التى استخدمها علماء الحديث فى تمحيص الأحاديث وتحقيق الأسانيد أى فيما يتصل بالنقد والتعليل باستخدامهم شقى المنهج الظاهر والباطن. ويعتبر المنهج الباطن أهم المنهجين على الإطلاق وهو الذى استفاد منه علماء نقد التاريخ المعاصرين.

وقد تابع علماء التاريخ منهج أهل الحديث ، وانصبت دراساتهم فى تطبيق هذا المنهج على كثير من الموضوعات ومنها أوراق ووثائق وعملة وأقمشة ومخطوطات ومعابد ومبانى.. الخ.

وعلى الجملة فعلم التاريخ يطبق بصفة عامة المنهج الاسترداى الذى عرفه المؤرخون المعاصرون وسبقهم فى التعرف عليه المؤرخون الإسلاميون، إذ لهم مراجع وأبحاث كثيرة فى علم التاريخ. ويمكن الرجوع إليهم فى هذه الدراسة وهى كما قلنا تتميز فى معظمها بالحياد والموضوعية والنقد الصحيح ومحاولة تحرى الدقة فى كثير من الموضوعات وتصنيف المؤرخين والتخصص فى كتابات التاريخ سواء ما كان منها حولياً أو موضوعياً أو شخصياً أو عاماً أو مرتبطاً بالآثار الإسلامية أو العمارة الإسلامية أو ماكان منها فى التاريخ للدول وللشعوب القديمة كما فعل صاعد الأندلسى ، أو أبو الريحان البيرونى أو الطبرى أو ابن خلدون.(١٢٨)

٢ ـ علم النفس :

وكذلك فإننا نجد أن مباحث أخرى قد قامت حول احتواء الدراسات النفسية وعلم النفس فى دائرة فقه العلوم الإنسانية. ولكننا نلاحظ أن بعض أصحاب هذه الكتابات يبتعدون بها تماما عن مسار التجارب العلمية النفسية والمعملية التى ازدهر بها علم النفس أخيراً. ونحن فى الوقت الذى نتحدث فيه عن أزمة المنهج فى علمى الاجتماع والنفس من ناحية التزام علماء النفس المعاصرين بالتزمت، التجريبى وإغفال الجانب الغير المادى فى تكوين الإنسان وهو من روح وجسد معاً إلا أننا لانعنى بهذا النقد أن نغفل تماماً منهج التجارب الحسية المعملية الخاصة بعلم النفس التجريبى. فهو مبحث هام جداً من حيث أن كل ظاهرة تتعلق بالإنسان سواء من حيث النفس أو الجسد إنما تعد ظاهرة نفسية جسمية "Psyco-Somatic" ولايمكن أن ينجح تشخيص هذه الظواهر بدون أن يقترن التفسير الجسدى بالتفسير النفسى. ولهذا فإننا وجهنا

كثيراً من الإنتقـاد إلى إهمـال التـأمل البـاطنى، وأسـلوب التحليـل النفسـى فـى تشخيص الآفات النفسية وعلاجها. و لم نتجه أبداً إلى إغفال الأعراض والظواهر الجسدية أو استخدام المقاييس لقياس ظواهر الجسم المؤثرة فى النفس.

ومن ثم فإن ما يسمى بالطب الروحى أو بطب الرقى والتعـازيم ينبغى أن يستبعد من دائرة العلم لأننا لانستطيع أن ندخل فى هـذه الدائـرة سـوى العلـوم التى يمكن أن تخضع لمنطق العلوم الإنسانية الواضح الذى يمكـن لنـا أن نشـخص الظواهر فيه ونعرف عن طريقه علمياً تعليل المرض وعلاجه.(١٢٩)

ونحن فى هذا الصدد ينبغى الإشارة إلى أن التمسك بتطبيق بعض النظريات على أهواء النفـس وسـلوكها مثـل مـا يحـدث فـى مدرسـة فرويـد التـى يرجـع أصحابها الاضرابات النفسية والعقـد والسـلوك النفسـى الشـاذ إلى "الليبيـدو" أو الجنس ، وهذا أمر لاينسجم مع الفطرة الإنسـانية، إذ أن الله عـز وجـل يقـول: ﴿ونفس ومـا سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد خـاب من دساها﴾(١٣٠). وإذن فالإنسان لديه طريق الخير وطريق الشر وهو الذى يختار أيهما وليست للغريزة وحدها تأثيرها الملزم على الإنسان.

وهكذا نجد أن علم النفس الفرويدى إنما يبدأ دراساته حول الفـرد انطلاقـاً من الشهوة الجنسية والغرائز الدنيا.. وهكذا يبدأ أيضاً أصحاب نظرية التطور إذ يقيمون كيان الإنسان الإجتماعى فى نهاية سلم التطور على أساس مـن أصـول حيوانية.

والأمر الذى لانتفق مع علمـاء النفـس التجريبـى البحـث فيـه.. هـو أنهـم يفصلون فى دراساتهم النفسية بين الفرد وبين إيمانه بالله وبالمقدسات الدينية أى أنهم لايعترفون بمدى ارتباط البعد الدينـى بأعمـاق النفـس البشـرية.. ولاسـيما

حينما ينشأ الفرد فى بيئته دينية.. هذا من ناحية.. ومن ناحية أخرى فإن علماء النفس التزاما منهم بمنهج علمانية المعرفة لايتدخلون فى الناحية الدينية ولايبدأون علمهم بالبسملة أى بالاعتراف بأن كل شئ فى هذا الكون بما فيه الأفراد، إنما يصدر عن خالق واحد هو الله جل شأنه .. فإن هذا الإيمان بالله يفتح أمامهم فتوحات جديدة فى مجال العلم ويبصرهم بمدى تأثير السماء على الأرض والتقاء الفيض الرحمانى بالسلوك الإنسانى ونبضات النفس الإنسانية فينصلح السلوك الإنسانى وتقل الأمراض النفسية والعصبية بين الناس .. وتحل محلها المحبة والألفة وحسن المعاشرة.. تحقيقا لقوله تعالى :﴿.. فأصبحتم بنعمته إخواناً..﴾[١٣١].

وبذلك ينتهى كل أنواع الصراع والكبت النفسى التى أشار إليها فرويد وأقام مذهبه عليه .

ولن تتغير صورة علم النفس العامة ..سواء فى الدراسة أو فى التشخيص أو فى العلاج إلا من ناحيتين. الناحية الأولى: ضرورة أن تدخل دراسات علم النفس فى نطاق الدراسات الإنسانية أى فقه العلوم الإنسانية التى يؤمن الباحثون والدارسون فيها على السواء بأن ثمة خالقاً لهذا الكون ومدبرا لشئونه وأن تظل هذه الصورة العظمى للخالق قيد أعيننا وفى أنفسنا أثناء الدراسة والبحث والتشخيص.. الخ. ولاتغفل أعيننا عن الالتزام بأوامره ونواهيه.

والأمر الثانى: أن تسير الدراسة النفسية الخالصة غير التجريبية فى موازاة الدراسات التجريبية بحيث تكمل كل منهما الأخرى مع الالتزام الواضح والتام بالمعانى الكبرى الموجهة للسلوك الانسانى والتى تنطوى عليها الآيات القرآنية الكريمة فتسير التجربة مع الاستبطان فى ظل قاسم مشترك أعظم هو الإيمان بالخالق وبآيات قرآنه العظيم.

ويمكن لنا بعد ذلك ألا نقول أن المسلمين قد انفردوا بمدرسة إسلامية بعيدة عن مسار تقدم علم النفس الحديث والمعاصر إذ أننا بعد أن ندخل هذه التعديلات الجوهرية على مسار دراسة علم النفس فى عالمنا الإسلامى سيرى الآخرون كيف نصل إلى نتائج متطورة ومذهلة فى هذا المجال كمحصلة لتطبيق المنهج الإسلامى الجديد فى علم النفس... ويمكن لنا أن نشير إلى هذه المدرسة الجديدة بقولنا إنها مدرسة منهجية إسلامية تسهم فى تقدم أبحاث علم النفس المعاصر.. أى انها حلقة فى سلسلة علم النفس العام لاتشذ عن هذه السلسلة أو الحركة من حيث دراستها لنفس الموضوعات التى تنصب عليها الدراسة العلمانية لعلم النفس عند علماء النفس المعاصرين غير الإسلاميين.. فهى أى المدرسة الإسلامية تحترم التجربة المعملية بكل ما يستخدم فيها من قياس مضافاً إليها مبدأ الاستبطان الذى وافق معظم علماء النفس على الاسترشاد به مؤخراً بعد استحكام أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية.

على أن التمسك بضرورة التسليم بالإيمان بوجود خالق للنفس وللعالم على السواء وأن له وحده التصرف بذلك فى نطاق الوجود والمعاملات الإنسانية ، إنما يؤكد معنى شمولية المنهج من حيث أن الإنسان يتأثر تأثرا تاما مما يشده إلى حقائق الوجود وعلى رأسها العقيدة التى يرتبط بها البشر بمنشىء هذا الوجود الله عز وجل.

ويمكن لنا أن نسمى هذه المدرسة الاسلامية إذن بحسب وظيفتها فى نطاق دراسات علم النفس العام باسم مدرسة اسلامية تسهم فى تقدم علم النفس العام.. وهكذا يصبح علماء النفس المسلمين أصحاب إسهام كبير فى تقدم علم النفس للبشرية جمعاء.

"Controbution of the Islamic school of Psychology to the development of Human Psychology"

٣ ـ علم التربية:

أما فيما يختص بعلم التربية فيمكن الرجوع إلى ما دبجته أقلام المسلمين من فصول وآيات فى التربية الإسلامية مستمدة من الكتاب والسنة ومن قول رسول الله ﷺ "أدبنى ربى فأحسن تأديبى"(١٣٢). وكذلك مما عرف بنظام الفتوة فى الإسلام الذى كان يدعو إلى مكارم الأخلاق وتربية الفتيان تربية تقوم على النجدة والشجاعة والكرم ونصرة المظلوم وإغاثة الملهوف والدفاع عن الولدان والصبيان والنساء من الضعفاء وقد كانت لهؤلاء الفتيان تقاليد معروفة فى التربية والأخلاق .. ويقال أن الصليبيين نقلوها كما هى عن العرب. بل نقلت قبل ذلك أيضاً عن الأندلس ذلك الفردوس المفقود وأصبحت صورة الفارس العربى تمثل الفروسية الإسلامية إبان مجدها وعظمتها بتأثير هذه التربية التى كانت من أسمى ما قدمه الإسلام للعالم من مثل فى الحياة وفى السلوك.

هذا بالإضافة إلى نظم السلوك الصوفى وتربية المجاهدين المنضمين للطرق الصوفية عند أهل السنة والجماعة . فقد كان هذا النسق من التربية الإسلامية – أى نسق الفتوة– شائعاً فى كثير من البلاد الإسلامية بحيث نجد أن عدد الطرق الصوفية إلى مطلع القرن العشرين كان يزيد على أربعة آلاف طريقة فى العالم تعد فى ذاتها مدارس للتربية إذا التزم أصحابها بمنهج الكتاب والسنة فحسب وتمسكوا بمكارم الأخلاق.. وعلى أية حال فإن هذا الموضوع يحتاج إلى بحوث كثيرة قام بتقديم بعضها نفر من الباحثين الأجلاء.. ويمكن الرجوع إليهم .. كما يمكن الرجوع إلى المصادر الإسلامية السابقة مثل: إحياء علوم الدين

للغزالى، ومما صنفه القابسى فى التربية فى القرن الرابع الهجرى ، وما أورده ابن خلدون فى مقدمته فى هذا الشأن..الخ.

٤ ــ علوم إنسانية إضافية:

ويمكن أيضاً القيام بأبحاث جديدة حول العلوم الإنسانية الأخرى مثل الجغرافيا البشرية، والتنمية الإنسانية ، إذ أنها علم ينطوى على تطبيقات من العلوم الإنسانية السابقة الذكر وكذلك إفراد أبحاث لعلوم الإدارة فى نطاق هذه النظرية الإسلامية الشمولية فى المعرفة التى تنبع من فقه العلوم الإنسانية والتى تعتبر أن الإنسان له خالق أوحد هو الله.. وأن هذا الإنسان له وحدة متكاملة يظهر أثرها فى سلوكه الخاص والعام بحيث يرتبط فيها ماهو اجتماعى بما هو اقتصادى بما هو أخلاقى وسياسى وقانونى وإدارى ونفسى وما هو جسدى.. وتكون محصلّة ذلك أنه لايمكن أن ينفصل قطاع من هذه القطاعات عن أى قطاع منها مهما حدث أو على الرغم من طغيان عامل منها على الآخر.. فما هو نفسى لابد أن يظهر فيما هو اجتماعى.. وما هو اقتصادى لابد أن يظهر فيما هو نفسى.. الخ. كما سبقت الإشارة بالتفصيل . وهذا هو المفهوم من شمولية المعرفة الإنسانية التى ينادى بها المتصدرون فى العلوم الإنسانية اليوم.

إن الجديد فى الأمر هو أن المتحكم فى هذه الوحدة المعرفية وشموليتها لابد أن يكون الحاكم الأكبر لهذا الكون وخالقه وهو الله القادر على إحكام خلق هذه الوحدة الإنسانية وإحكام التوافق فى صدور كل ظواهرها الكثيرة المتغيرة فى صورة ارتباطية منسجمة بحيث يحدث التوافق النفسى والانسجام فى السلوك الإنسانى وما يسمى أخيراً بالاتزان النفسى. وهذا أمر تتجه إليه سائر العلوم الإنسانية بمعنى أنهم الآن يلتزمون بدراسة تأثير هذه العوامل المختلفة التى أشرنا

إليها فيما سبق سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية.. الخ على الإنسان اثناء تناولهم بحث أى عامل منها على حدة.. أو بمعنى آخر أن صورة هذه العوامل المتكاملة تظهر فى وضوح تام أمام الباحث أو المعالج حينما يحاول أن ينفرد ببحث صورة أى عامل منها على حدة.

وبهذا فإن نظرية شمولية المعرفة الإنسانية فى الإسلام القائمة على الإيمان بوجود الله وبوحدة الإنسان ستكون عوناً كبيراً على تثبيت هذا الاتجاه نحو فكرة العلماء المعاصرين عن تكامل الظواهر الإنسانية فى خدمة التنمية الإنسانية وتقدمها، علما بأن التنمية الإنسانية هى الصيغة النهائية التى ستستفيد منها نظرية شمولية المعرفة الإنسانية فى مجال التطبيق.

هوامش الباب الثالث

(١) سورة البقرة آية : ٣٠.

(٢) راجع الفصل الثاني من الباب الأول

(٣) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، القاهرة ١٩٦٨ جـ١ ص ٥.

(٤) د. حسن عبد الحميد، د. محمد مهران: فى فلسفة العلوم ومناهج البحث، مرجع سابق، ص ص٦٢،٦٣.

(٥) ابن خلدون : المقدمة "الجزء الأول من كتاب العبر": المكتبة التجارية القاهرة بدون تاريخ ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر -القاهرة ١٩٤٤ ص ٢١ وما بعدها .

(٧) عبد الرحمن حسن: مقدمة الطبعة الثانية لكتاب الفقه على المذاهب الأربعة، نشر المجلس الأعلى للشئون الاسلامية - القاهرة ١٩٨٦ ص١٩.

(٨) المرجع السابق ص ٢٣، ٢٤.

(٩) المرجع السابق ص ٢٩، ٣١.

(١٠) يتفق ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ/١٤٠٦م مع رأى علماء الإسلام الذين يرون أنه على عهد النبى ﷺ كانت الأحكام تتلقى منه مباشرة دون نظر أو قياس لأنه كان يوحى إليه، ثم بعد وفاته أجمع الصحابة على وجوب العمل بالسنة فصار الإجماع دليلاً ثابتاً فى الشرعيات، ويذكر بعض المستشرقين حديثاً مثل هذا قائلين إنه بعد زمن النبوة لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة من قوانين ، ولكن ابن خلدون يختلف

عنهم برده نشأة الإجماع والقياس إلى عوامل داخلية بينما يرد المستشرقون ذلك إلى عوامل خارجية، ومن الواضح أن رأى ابن خلدون هـو الأصح، وهناك العديد كابن عبد البر وابن القيم يرون أن الإجماع والقياس قد نشأ منذ عهد الإسلام الأول، وهذا هو الرأى العام لجمهور الفقهاء.

(١١) راجع دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة ١٩٦٤م المجلد الأول، مادة أصول الفقه.

(١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : التمهيد، مرجع سابق ص٣٥: ٤٢.

(١٣) سورة البقرة آية :٣٠.

(١٤) د. ممدوح العربى : "دولة الرسول فى المدينة" بحث للدكتوراه تحت إشرافنا نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م ص ٣٥ وما بعدها .

و د. عبد الرازق أحمد السنهورى: فقه الخلافة وتطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩ ص ص٨٣ :١١٠.

(١٥) سورة النور، آية : ٥٥.

(١٦) أبو الحسن على بن حبيب الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٣٢٧هـ، ص ١٥ وما بعدها .

(١٧) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٦٠: ١٨٧.

(١٨) أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية، ط١، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥م.

(١٩) سورة المائدة آية: ٤٥.

(٢٠) سورة الشورى آية :٣٨.

(٢١) سورة آل عمران آية: ١٥٩.

(٢٢) د. حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، الطبعة الأولى مكتبة النهضة المصرية -القاهرة ١٩٦٧م جـ٤ ص ٣٩ وما بعدها.

(٢٣) سورة المائدة آية : ٨.

(٢٤) سورة الأنعام آية: ١٥٢.

(٢٥) سورة النحل آية : ٩٠.

(٢٦) رواه الإمام أحمد فى مسنده.

(٢٧) سورة النساء آية: ٥٩.

(٢٨) سورة التوبة آية : ٦.

(٢٩) ومن الملاحظ فى أيامنا هذه أن قضية التوازن وتوتر العلاقات الدولية بين القوى المختلفة والمصالح المادية للشعوب قد أسدلت ستاراً كثيفاً على هذه المبادئ الإسلامية العظيمة، فتعطلت روح الجهاد، وانحسرت روح الأخوة الإسلامية فى شعارات كاذبة، وإلا فأين نحن من استصراخ المسلمين بنا فى بلغاريا ويوغسلافيا ، ولاسيما فى اقليم "كوسوفو" وغيره، وكذلك ما نسمع به من اضطهاد المسلمين وإحراق مساجدهم واستذلالهم فى بقاع الأرض دون أن يهب باقى المسلمين لنصرتهم والدفاع عنهم مخافة ضياع مصالحهم، وخشية من مخالب الدول التى تتآمر عليهم جميعاً، وتظهر روح العداء للإسلام والمسلمين، ويكفينا المستنقع الطائفى فى لبنان الذى أزهقت فيه روح الإسلام، وقتل زعماءه وعلماءه على مرأى ومسمع من بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من العواصم العربية الإسلامية.

إن إهمال أمر الاقليات الاسلامية العرقية سواء فى أوروبا أو أفريقيا أمر يندى له جبين المسلمين ويتطلب اتحاد كلمتهم للدفاع عن حقوقهم،

وكذلك ينبغى أن نقف موقف الدفاع والأهبة لنصرة فلسطين ضد الصهيونية وغدرها القاتل وتشريدها لآلالف العرب المسلمين على مرأى ومسمع منا، وناهيك عما تفعله الدول الكبرى المسيحية من محاولات لتشويه معالم الإسلام وتوسيع نطاق التبشير فى البلاد الإسلامية، والانتصار لكل فكر دخيل أو معتد على المقدسات الإسلامية، وقد سجل القرن العشرون لهؤلاء أعنف موقف حينما احتمعت دول السوق الأوربية، وطالبت باجتماع مجلس الأمن للانتصار لقضية رجل هاجم نبى الإسلام ﷺ ومقدسات الإسلام، وهذه واقعة لم يحدث لها مثل حتى فى القرون الوسطى المسيحية.. وهكذا يجب أن ننتبه إلى وقائع الغزو المادى للإسلام بالإضافة إلى الغزو الفكرى والثقافى الذى يحمل فى طياته ألواناً عديدة من التشويه والإهدار للقيم الإسلامية.

(٣٠) سورة البقرة آية: ١٩٠.

(٣١) سورة الممتحنة آية: ٨.

(٣٢) سورة الحج آية :٤١.

(٣٣) رواه مسلم.

(٣٤) سورة البقرة آية: ١٩٠.

(٣٥) سورة آل عمران آية: ١١٠.

(٣٦) سورة القصص آية: ٧٧.

(٣٧) سورة الإسراء آية: ٢٩.

(٣٨) سورة المائدة آية: ٩٠.

(٣٩) سورة البقرة آية: ٢٧٩.

(٤٠) حديث متفق عليه.

(٤١) رواه مسلم.

(٤٢) سورة التوبة آية :١٠٥.

(٤٣) رواه البيهقى عن عائشة وهو ضعيف.

(٤٤) سورة التوبة آية: ١٠٣.

(٤٥) سورة الأنعام آية: ١٤١.

(٤٦) سورة آل عمران آية: ١٨٠.

(٤٧) سورة المعارج آية: ٢٥:٢٤.

(٤٨) سورة يوسف آية : ٤٣.

(٤٩) سورة يوسف الآيات من :٤٧ :٤٩.

(٥٠) سورة الأعراف آية: ٢٤.

(٥١) سورة الكهف آية: ٤٦.

(٥٢) سورة نوح آية: ١٢.

(٥٣) سورة البقرة آية: ٢٧٩.

(٥٤) سورة الفجر آية: ٢٠.

(٥٥) محمد فتحى عثمان: الفكر الإسلامى والتطور، الطبعة الثانية، الدار الكويتيه ١٩٦٩م ص٤٩٧: ٥٣٤.

(٥٦) سورة الليل آية : ٤.

(٥٧) سورة النور آية : ٣٧، ٣٨.

(٥٨) سورة المؤمنون آية :٤.

(٥٩) سورة الهمزة آية: ١: ٤.

(٦٠) سورة النجم آية: ٣٩.

(٦١) سورة الحشر آية: ٧.

(٦٢) سورة التوبة آية: ٣٤، ٣٥.

(٦٣) ولقد أذاع الأستاذ الدكتور جمال مرسى بدر أستاذ الشريعة الإسلامية جامعة الرياض -بجريدة الاهرام القاهرية فى يونيو ١٩٨٩- رأيا جديداً بصدد موقف الإسلام من الربا مؤداه أن الاقراض فى الجاهلية والإسلام (فيما يختص بربا المال) كان يتم على أساس قاعدة الذهب، أى أن المقرض حينما يقرض المحتاج قطعة لها وزن معين من الذهب، ثم يعيدها إليه بوزنها كما أقرضها مستفيداً فى هذه الحالة بفرق سعر الذهب بين وقت الإقراض ووقت السدد، فإن الإقراض على هذا النحو لايعد من باب الربا. وقد يصح هذا الرأى إذا اقتصر الربا على المال وحده..بل على نوع واحد منه وهو الذهب من بين أنواع النقود مع شريطة ألا يوجب المقرض ارتفاع سعر الذهب عند السداد إذ يمكن أن ينخفض السعر . ولهذا فإنه -أى المقترض- إذا سلم بقبوله بالخسارة أى لانخفاض السعر ليس لارتفاعه فحسب فإن شبهة الربا تزول على هذا النحو.

وربما قصد صاحب هذا الرأى أن يشير إلى الارتفاع الجنونى لأسعار الذهب وعدم انخفاضها، وعلى هذا النحو سيستفيد المرابى من فرق التضخم الذى يتمثل فى ارتفاع سعر الذهب فى الفترة التالية لإقراضه وهذا الأمر يعد من قبيل الحرام لأنه لابد من التسليم -كما ذكرنا بقبول المرابى لتوقع انخفاض سعر الذهب نتيجة لأزمة أو لغير ذلك.

ولايدخل فى موضوع الربا أو فوائد المصارف ما استنته المصارف الإسلامية من قاعدة المضاربة التى تقوم أصلا على توجيه رأس مال الأفراد المسلمين إلى العمل المنتج مع المشاركة فى الربح والخسارة على السواء.

وهذا وضع لايمت بصلة إلى الربا الذى أشار إليه القرآن لأنه :

أولاً : يكون فيه الطرف الثانى أى المقرض هو فى الحقيقة صاحب رأس المال ويتقدم إلى المصرف الإسلامى لتوظيف رأس ماله لغاية الربح

مُسلماً بمبدأ الخسارة أيضاً فى حالة عدم الربح أو إفلاس المشـروع.
هذا النوع من الإقراض يتخذ صورة الوكالة التى لاشبهة فيها للربا،
اذا أن المصرف الإسلامى يعد فى هذه الحالـة وكيـلاً عـن صـاحب
رأس المال فى إدارة شئون رأس المال ماله عن طريـق الطـرف الأول
وهو المصرف الإسلامى.

ثانياً : أما النوع الثـانى مـن الإقـراض فـإن تم بصـورة عكسـية إذ يقـترض
المسلم قدراً من المال من مصـرف إسـلامى لأجـل معين ليقيـم بـه
مشروعاً كمصنع أو تجـارة أو زراعـة، فإنـه علـى المصـرف إذن أن
يراعى أن يكون سعر الفائدة مساوياً لنفقات إدارة المصرف وسـداد
رواتب موظفيه مع نسبة ضئيلة جداً لكفايـة سـير العمـل فـى حالـة
الخسارة أو توقف المقترض . عـن الوفـاء تمامـاً بديونـه. وا لله أعلـم
بالصواب.

-وأيضاً راجع : أبو الأعلى المودودى: أسس الاقتصـاد والنظـم المعـاصرة،
ومعضلات الاقتصـاد وحلهـا فـى الإسـلام، ترجمـة أحمـد عـاصم
الحداد، الدار السعودية للنشر ١٩٨٥م

(٦٤) سورة النساء آية: ١.

(٦٥) سورة الحجرات آية: ١٣.

(٦٦) سورة الحجرات من الآية: ١٣.

(٦٧) أخرجه الديلمى عن سهل بن سـعد. وفـى روايـة لـه عـن أنـس :"النـاس
مستوون كأسنان المشط ".

(٦٨) ويقصد بهذا أن طريقة إقامة الشعائر من الناحية الفرعيـة قـد تختلـف فـى
بلاد إسلامية عن بعضها، ولاتكاد تتطابق تماماً، وكذلـك الحال بالنسـبة

للشعائر المسيحية فى أمريكا اللاتينية وأوروبا، وبخاصة شرقها، فرغم وحدة المسيحية نجد اختلافاً غير جذرى فى ممارسة الطقوس والشعائر.

(٦٩) أخرجه البخارى الصلاة ٨٨، الادب٣٦، والنسائى الزكاة ٦٧ ومسلم "البر" ٦٥، والترمذى "البر"١٨.

(٧٠) سورة الفرقان آية: ٧٤.

(٧١) سورة الروم آية: ٢١.

(٧٢) سورة النساء آية: ١٩.

(٧٣) سورة النساء آية : ١٣٠.

(٧٤) سورة النساء آية: ٣.

(٧٥) سورة النساء آية ١٢٩.

(٧٦) سورة التكوير آية ٨، ٩.

(٧٧) سورة الإسراء آية: ٣١.

(٧٨) سورة النساء آية: ٢٥.

(٧٩) سورة الأحزاب آية: ٥.

(٨٠) سورة الإسراء آية: ٢٣، ٢٤.

(٨١) رواه الدارقطنى والديلمى وقال الدارقطنى لايصح من وجه.

(٨٢) سورة الشمس آية ٧،٨.

(٨٣) راجع : د.زينب عبد المجيد رضوان: النظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى أصولها وبناؤها من القرآن والنسه "رسالة دكتوراه تحت إشرافنا، سنة ١٩٧٨ ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٨٤) المرجع السابق ، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٨٥) حديث صحيح أخرجه أحمد فى سنده، والبخارى فى الأدب المفرد والحاكم.

(٨٦) سورة المائدة آية: ٤٥.

(٨٧) سورة البقرة آية ٢٣٧ وسوف نعالج هذا الموضوع مرة أخرى فى الفصل الخاص بفلسفة التشريع فى الإسلام بين التزام القانون بفكرة القصاص والالتزام الخلقى بفكرة العفو القائم على الحكم.

(٨٨) سورة فصلت آية ٣٤.

(٨٩) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون -جـ١ ، ص٣٢. ولقد حدث الاعتراف بانطواء الإسلام على مثل أخلاقية ينبغى على جمهرة المسيحيين قراءتها وتلمسها فى تصريح لبابا روما فى مؤتمر اللقاء بين المسيحية والإسلام فى طرابلس فى أوائل الثمانينات ، وقد قدم الباحث فيه بحثاً بعنوان "نحو أيديولوجية إسلامية عربية" تناول فيه الأسس الأخلاقية للدعوة الإسلامية منذ سيدنا إبراهيم إلى سيدنا محمد عليهما الصلاة والسلام.

(٩٠) راجع للمؤلف : أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى: بحث نشر بمجلة الحكمة الليبية.

(٩١) راجع

- Mackenzl: Manuel of Ethics, London.
- Sidgwick : History of Ethics, London.
- Broad : Five typs of Ethical thearics.
- Hobhouse : Morals in Evolution, London.
- Boyer "Albert" :Moral et science des moeurs.
- Kant "Emmanwil" Fundmentals of the Metaphysics Morals.
- Ency. of Religion & Ethics: Art "Moral" & Art Ethics.
- Ency. of philosaphy; Art "Moral".

- د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن "دراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن تعريب وتعليق د/ عبد الصبور شاهين الطبعة الأولى دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣م.
- اندريه كريسون : الأخلاق فى فلسفة الحديثة.
- محمد يوسف موسى: الأخلاق فى الإسلام.
- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة.
- د. أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى: درا المعارف القاهرة.
- راجع ايضاً للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى جـ١ "أفلاطون" الأخلاق عند أفلاطون" درا المعرفة الجامعية الإسكندرية.
- تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ "أرسطو والمدارس المتأخرة" " الأخلاق عند أرسطو والأبيقورية والرواقية" دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.

(٩٢) راجع : ncy of Britanica: Art Conciousness

" المشكلة الأخلاقية وأزمة الضمير "بحث للمؤلف نشر بمجلة الشاطئ"

(٩٣) سورة الشمس : الآيات من ٧: ١٠.

(٩٤) سورة البقرة : آية ٢٨٦.

(٩٥) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن.

(٩٦) محمد يوسف موسى: الأخلاق في الإسلام -دار المعارف القاهرة ص٦٢ وما بعدها .

(٩٧) سورة البقرة آية : ٢٨٦.

(٩٨) سورة الأنفال آية : ٢٧.

(٩٩) سورة فاطر آية : ١٨.

(١٠٠) سورة الإسراء آية : ١٥.

(١٠١) سورة التوبة آية : ٦٠.

(١٠٢) رواه الشيخان وغيرهما عن ابن عمر.

(١٠٣) حديث صحيح رواه الإمام أحمد فى سنده عن أبى سعيد.

(١٠٤) رواه البخارى عن عمر رضى الله عنه.

(١٠٥) سورة البقرة آية: ٢٨٦.

(١٠٦) سورة الشمس آية : ٩،١٠.

(١٠٧) سورة الناس : الآيات من ١: ٤.

(١٠٨) سورة البقرة الآيات : من ٢: ٤.

(١٠٩) سورة الجاثية آية : ٢٣.

(١١٠) سورة الفتح آية : ٤ .

(١١١) سورة الكهف آية : ٨٤، ٨٥.

(١١٢) محمد سليم العوا: فى أصول النظام الجنائى الإسلامى، دار المعارف، القاهرة ص ٤٦ وما بعدها.

(١١٣) سورة البقرة آية : ٢٢٩.

(١١٤) د. سامى نصر : التولد عند المعتزلة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة .

(١١٥) سورة النساء آية : ٩٣.

(١١٦) سورة البقرة آية : ١٧٩.

(١١٨) سورة الفرقان آية : ٦٨، ٦٩.

(١١٩) سورة الإسراء آية : ٣٢.

(١٢٠) سورة النور : آية ١٩.

(١٢١) سورة النور آية : ٢٣.

(١٢٢) سورة المائدة آية : ٣٨، ٣٩.

(١٢٣) سورة المائدة آية : ٣٣.

(١٢٤) سورة المائدة آية : ٤٥.

(١٢٥) سورة البقرة آية : ١٧٨.

(١٢٦) سورة آل عمران آية : ١٣٤.

(١٢٧) سورة البقرة آية : ٢٣٧ .

(١٢٨) على أننا يجب ألا نغفل أمرين فيما يختص بالمؤرخين الإسلاميين:

الأمر الأول :

هو أنه على الرغم من أنهم كتبوا فى التاريخ العام للبشرية منذ نشاتها الأولى وأرخوا للشعوب البائدة والمعاصرة لهم بقدر ما كانت تسمح به وسائلهم حين ذاك فى جميع الروايات وتدوينها بأسلوب السرد غير النقدى، إلا أنهم لم يغفلوا التسليم بوجود مدبر وراء هذا التاريخ الإنسانى وهو الله، و لم يجحد أحد منهم اعتبار أن الألوهية هى سند التاريخ الإنسانى ومبعثه إلى يوم القيامه باستثناء مؤرخى بعض الفرق الضالة، التى تقول بمبدأ دورية الزمان الأزلى، وتنفى وجود الآخرة بعد فناء هذا العالم ، وتعتبر أن العالم يمر بأدوار وأطوار لامتناهية، لاتقف عند حد ولاتصدر عن خالق محدث، ومعتنقوا هذه البيئة فرقة الإسماعيلية على اختلاف طوائفهم وهم أصحاب فكرة الزمان الدورى، ولهذا يتخذ التاريخ عندهم صورة أخرى، وهى بالذات تاريخ الأئمة أو الحكام المتألهين فى (عالم لامتناهى)، (وزمان لامتناهى) ، وهذا الموقف أبعد ما يكون عن النظرة الإسلامية الصحيحية، ومن ثمة يجب الحذر من كتابات مؤرخى الإسماعيلية فى التاريخ، لأن هذه الكتابات ربما تجرنا بدون قصد إلى هذا الشطط والانحراف فى العقائد.

والأمر الثانى:

ان بعض كتابات المسلمين برغم محاولتهم الالتزام بالموضوعية كلما أمكن -قد اشتطت فى التعامل مع غير العرب من المسلمين فنقلوا لغاتهم وانتقدوا العرقيات الجنسية الأخرى مثل الفرس والأتراك والمغول والزنوج، كما انتقد العرب هذه العرقيات وردوا - عليهم ، وأيضا بالغ المؤرخون العرب فى وصف سلطان ملوكهم، وتضعفوا فى تعدد الجيوش بحيث أصبحت فى حكم الملايين بينما كان مجموعهم قليلا فى ذلك الوقت.

على أن العرب لم يغفلوا لحظة واحدة عن الايمان بتاريخية المنهج فى علم التاريخ أى بالتسلسل التاريخى للأحداث كما فعلت بعض المذاهب المعاصرة.

(١٢٩) لايعد الطب النبوى الروحانى من قبيل هذا النوع من طب التعاويز البشرى الذى كان شائعاً فى العصور السابقة ولما كان حيز الدراسة لايتسع لمعالجة هذا الموضوع الخطير.. لهذا فإننا سنفرد له بحثا خاصاً فى الطبعة الثانية من هذا الكتاب بعد دراسة مستوعبة انشاء الله.

(١٣٠) سورة الشمس : الايات من ٧: ١٠.

(١٣١) سورة آل عمران: آية ١٠٣ .

(١٣٢) أخرجه ابن السمعانى بسنده فى أدب الإملاء عن ابن مسعود، برأية: "إن الله أدبنى فأحسن أدبى ثم أمرنى بمكارم الأخلاق.." وقال السيوطى فى الجامع الصغير عنه إنه صحيح، وللعلماء فيه كلام كثير يخالف ما ذكره صاحب الجامع الصغير. ومنه ما قاله الزركشى:"حديث أدبنى ربى فأحسن تأديبى" معناه صحيح لكنه لم يأت من طريق صحيح، وذكره ابن الجوزى فى الواهيات.



خاتمة

وهكذا نكون قد عرضنا فى هذا الكتاب لجملة من مشكلات المنهج العلمى الحديث والمعاصر ، وتناولنا بالدراسة المستفيضة أصول هذا المنهج ، وعملنا على عرض جملة من المبادئ والآراء تصلح فى جملتها، الكى نعقد دراسة مقارنة فى المناهج بين كل من المنهج الإسلامى والمنهج الغربى فى العلم ، وقد تطرقنا لتحقيق هذا الهدف إلى كثير من المسائل لعل من أبرزها ما يلى :-

أولاً : إن العلم الإسلامى الذي يرتبط بقاعدة الإيمان قد ازدهر فى عصور الإسلام الخوالي ، وأصبح علماً شمولياً ، رغم ارتباطه بقواعد الدين والإيمان الحق ، ومعنى هذا أننا نوجه النظر إلى دعاة التغريب والمهاجمين لربط العلم بالدين ليعلموا أن هذا الارتباط - أي ارتباط الإيمان بالعلم - لن يكون عقبة فى سبيل تقدم العلوم ، وقد ضرب المسلمون المثل على صحة هذه الدعوى ، فالتدخل الديني الذي كانوا يخشون منه ، والذي تمثل فى القرون الوسطى وبدايات عصر النهضة، كان مثلاً صارخاً على تعنت الكنيسة ووقوفها بعقلية متحجرة أمام العلوم ورجاله، هذا التدخل لم يشهد العالم الإسلامى له مثيلاً ، ذلك أن الروح العلمية الإسلامية إنما تستمد أصولها من الكتاب والسنة ، ومما دبجه علماء الإسلام من خلال التراث الإسلامى العريق الذي تشتم منه الأصالة العلمية التى تستظل بالإيمان وتكتسي بطابع الشمولية كما ذكرنا وتقف فى مواجهة أفكار الاحتمال والشك التى تتربص بعينيه العلم والمعرفة.

ثانياً : لقد لاحظنا من خلال الاستعراض المفصل بعض تصنيفات العلوم ، أنه على الرغم من متابعة بعض فلاسفة الإسلام لتصنيفات اليونانيين – لا سيما أرسطو – إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً يتميز به علماء الإسلام هو إفرادهم قسماً خاصاً بالعلوم النقلية أي الشرعية – وهي العلوم المتعلقة بالدين وباللغة العربية وآدابها باعتبارها لغة القرآن ، وقد كان لتلك العلوم الشرعية الصدارة عند المسلمين على مر التاريخ.

وقد كان من أكثر تصنيفات العلماء المسلمين حدة تصنيف "ابن خلدون" والذي قام فيه بتحديد دور العقل فى العلوم النقلية ، وبيّن أن عملية إلحاق الفروع بالأصول أو إدراج الجزئيات تحت الكليات لا تتم آلياً ، ولكنها تحتاج أولاً إلى التأكد من ثبوت الأصل أو الحكم الكلي الذي تندرج تحته الجزئيات كما ميز "ابن خلدون" لأول مرة بين الصنائع والعلوم على اعتبار أن المهارة تختص بالجانب اليدوي المهني ، أما العلوم فتنطوي على مباحث عقلية.

وهكذا تأتى أهمية دراسة تصنيف العلوم من حيث تناولها للتمييز الذهني الحاسم بين مجالات بحث كل علم على حده ، وهو ما ساعد على تقدم العلم من خلال التركيز على التخصص الدقيق فى مجال كل علم على حده ، أى بتوجيه اهتمام العلماء إلى خاصيتي العلم الأساسيتين وهما "الشمولية والتخصصية".

ثالثاً : لقد تبين من خلال معالجتنا لموضوع أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية كيف أن تلك العلوم ، والفلسفة من بينها بصفة خاصة كانت تنوء بتدخل اللاهوت منذ القرن السادس عشر إلى أوائل القرن الثامن عشر ، فلقد جاءت المذاهب الفلسفية المختلفة ولا سيما عند ديكارت – ذات

طابع لاهوتى ظاهر على الرغم من ثورتهم على العقبات التى وضعتها الكنيسة ورجالها فى وجوههم ، إذ مهما حاول الفيلسوف الزعم باعتماده على العقل المحض ، إلا أن عقيدته اللاهوئية لابد أن تظهر كموجه لا شعورى فى كتاباته.

رابعاً : لقد انتهينا إلى أنه ينبغي أن نحذر تماماً من تطبيق منهج العلوم التجريبية وهو المستخدم فى العلوم الطبيعية على مجال العلوم الإنسانية ، إذ أن هذا الخطأ قد أدى إلى أزمة مستحكمة فى الغرب ، فبينما يتميز الإنسان من بين سائر الكائنات بأنه روح وجسد ، وليس مادة فحسب ، نجد أن الغرب فى دراسته للإنسان قد أهمل الناحية الروحية ، أما المسلمون فقد تمسكوا بهذه الحقيقة الأساسية فى الوجود الإنساني، ومن ثم نجحوا فى مضمار العلوم الإنسانية ، ولا سيما فيما يختص بالجانب النفسي والروحي فى الإنسان ، بينما فشل العلم الغربي فى هذه الناحية ، ولهذا فإنه يواجه اليوم بأزمة خطيرة بسبب استعصاء العلوم الإنسانية على المنهج التجريبي ، وضرورة استخدام منهج الفهم الجديد أو الاستيطان فى دراستها.

خامساً : يجب أن نلاحظ أنه إذا كنا نتناول العلوم فى المدرسة الإسلامية ، بمنهج الإيمان وعلى افتراض ثنائية الوجود الإنساني فلسفياً ، فإننا مع هذا نتجه بأبحاثنا إلى نفس الموضوعات التى يعالجها العلم الإنسانى الغربي عن الإنسان ومشكلاته ، فالغرب لم يبتدع موضوعات جديدة، بل إن الغربيين والإسلاميين يبحثون فى موضوعات متماثلة ، ثم يأتي الإختلاف من حيث تميز الباحثين الإسلاميين بسمتين :-

السمة الأولى : هي قيام العلم فى الإسلام على الإيمان بوجود الله ، ولا يعني ذلك أننا نبيح تدخل الميتافيزيقا أو الغيبيات فى شئون العلم ، بل كما ذكرنا مراراً فى متن هذا الكتاب. فإن الإيمان عند العلماء يعتبر قيمة عظمى تحفظ أصحاب العلم من الوقوع فى الخطأ ، وتدفعهم إلى التمسك بكل الفضائل والقيم ، وبذلك تنبع الأخلاق العلمية من الروح الدينية الإنسانية التى لا تتعارض مطلقاً فى تجردها وإخلاصها مع الروح العلمية ، فالإيمان بالله هو نقطة انطلاق البحث العلمى ، وهذا الإيمان يعيننا على تجشم المشاق ، وتحمل الصعاب ، والصبر على مكاره البحث العلمى ، والوقوف أمام الشدائد المعوقة للبحث ، والشعور التام بقوة القضايا والموضوعات البحثية والإرتفاع بها عن مستوى التشكيك والاحتمال الواسع ، إذ أن الله - إذا كنا مؤمنين - سيعلمنا فى حالة الإيمان والتقوى ، وسيصل بنا إلى الهدف اليقيني والمحقق لأقل درجات الاحتمال إذا أخلصنا فى العمل ، وبهذا لا يكون الإيمان دافعاً إلى التواكل كما يزعم العلمانيون ، بل إنه على العكس من ذلك يُعد بمثابة حافظ للإنسان فى مسار بحثه ودافعاً إلى التقدم فى البحث بكل ثقة ويقين بأن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملا ، ولا يفوتنا فى هذا المجال أن نتذكر كيف أن ديكارت قد أقام مذهبه ويقينه المعرفي على أساس حفظ الله لنا من الشيطان الماكر الخبيث مع أنه كان أول من أسس منهجه على شرطين هامين هما "الجلاء والوضوح" ، واتخذ من اليقين الرياضي مثالاً لما ينبغي أن نحتذيه فى مجال المعرفة بعامة.

السمة الثانية : إنه بينما تقوم العلوم الإنسانية فى الغرب على أساس نظرة واحدة هى اعتبار الإنسان جسداً فحسب ، نجد أن العلوم الإنسانية فى الإسلام تفترض اتحاد النفس بالجسد ، فلا انفكاك بينهما فى مجال تشخيصنا للسلوك سواء من الناحية الفردية أو الاجتماعية.

سادساً : إن إيمان العالم المسلم بأن الإنسان مكون من نفس وبدن ، لا يعني استبعاد المنهج التجريبي تماماً من مجال دراسة العلوم الإنسانية ، بل إننا فى مجال هذه الدراسات نطبق كل قواعد المنهج التجريبي المطبقة فى الغرب ثم نُدخِل عليها المنهج الجديد وهو منهج الفهم أو الاستبطان ، أو الملاحظ المباشر لدراسة الظواهر الانسانية... فقد يدرس الإنسان أعماق نفسه ، ويسجل انطباعاته عن نفسه ، ثم يضاهيها بما توصلت إليه المقاييس والاختبارات النفسية الكمية كمقاييس الذكاء ، ومقاييس الشخصية ومقاييس سرعة الرجع ، والدراسات الأخرى عن القلق والتوتر .... الخ ، أي أنه حينما يلجأ إلى تفسير الظواهر فإنه يستخدم حصيلة المنهج التجريبى كما يقوم به الغرب تماماً بالإضافة إلى حصيلة المنهج الجديد الذى يحتك الإنسان فيه إما بنفسه ، وإما بالآخرين احتكاكاً مباشراً حتى يتبلور الباطن فى صورته الكيفية مع الظاهر الذي أمدنا به القياس المادى باستخدام طرق القياس المختلفة.

وعلى هذا فإذا كان العلم المعاصر بصورته الوضعية لا يسمح بتطبيق المنهجين معاً مما أدى إلى أزمة فى مجال العلوم الإنسانية ، فإنه يمكن للباحث الإسلامى أن يتجه إلى تصحيح الموقف الوضعى ، وإلى السير منطلقاً من طبيعة

النظرة الإسلامية التى تؤمن بثنائية الإنسان ، وبتكامل الارتباط بين النفس والجسد ، ولهذا فإننا نرى أن الباحثين المعاصرين فى مجال العلوم الإنسانية بعد أن انتهوا إلى أزمة المنهج التى أشرنا إليها أخذوا يقتربون شيئاً فشيئاً من وجهة النظر الإسلامية ، وذلك بتطبيقهم للمنهج الجديد فى الفهم والإستبطان.

سابعاً : إن الموقف الإسلامى فى العلوم الإنسانية لا يكتفى بالنظرة الجزئية كما يفعل أصحاب العلم الوضعى الذين تنصب أبحاثهم على جزئيات فى مجال العلم بدون أن يلاحظوا العلاقات التى تربط هذه الجزئيات بعضها بالبعض الآخر حتى تكون فى النهاية كلية شاملة ، ومن ثم فلا نستيطع مثلاً دراسة بعض نواحى السلوك الإنسانى لبعض الأفراد ، إلا إذا ربطناها بالسلوك الإنسانى العام ، ولا نستطيع دراسة الكثير من التيارات الاقتصادية أو السياسية بمعزل عن التيارات الأخلاقية والاجتماعية ، وهكذا نجد أن التقوقع فى البحث على جزئيات بعينها ، إنما يفقد البحث العلمى طابعه الشمولى ، الأمر الذي لم يغفله علماء المسلمين ، إذ أنهم لا يبحثون عن الجزئى إلا فى نطاق الكلى ، فقد وجدنا أن العلوم الإنسانية كلها تستظل من وجهة النظر الإسلامية بمظله واحدة هي الشريعة ، وتنبع من خلال وعاء واحد يحويها هو علم أصول الفقه، كما أن موضوعها واحد وهو الإنسان بصفاته النفسية والبدنية المعروفة.

ويبدو أن فكرة ترابط الدراسات الإنسانية ، وهو دورانها حول موضوع واحد هو الإنسان ستؤدى بنا إلى وضع تفسير موحد للظواهر الإنسانية ، وهو تفسير يتسم بطابع الكلية والشمول ، كما هو الحال فى مجال العلوم الطبيعية بعد أن تدخلت الرياضة كأساس منهجى لها ، فاتجه العلماء إلى محاولة وضع

معادلة رياضية موحدة لسائر الظواهر الطبيعية ، وهو ما قد يتحقق فعلاً مع تقدم العلم وفتحه لآفاق جديدة فى الكون ، على اعتبار أن هناك إرادة واحدة منظمة للكون كله هي الإرادة الإلهية.

ثامناً : إن العلم الذي ينطلق من قاعدة الإيمان يلتزم القائمون عليه بأمور أخلاقية وإنسانية تنبع من صميم المبادئ الدينية وهي تتجه فى جملها إلى تحقيق سعادة البشر فى الدنيا والآخرة ، والعمل على تهيئة أمثل الظروف وأكثرها فاعلية لكى تستمر حياة البشر بدون مخاطر أو معاناة أو إرهاب أو تدمير ، ومن ثم فإن العالم المؤمن مطالب بأن يتوخى فى بحثه العمل على إسعاد البشرية بما يكتشفه من قوانين ومنجزات علمية سواء فى مجال العلم النظري أو التكنولوجيا.

إن العلماء المؤمنين يخشون الله فى سلوكهم العلمى ، فإذا كشفوا عن قوانين الذرة ، وانطلقت الطاقة من بحوثهم ، فإنهم يعملون على توجيهها للأغراض السلمية ولخدمة الإنتاج وزيادته كماً ، وتحسينه كيفاً من أجل تحقيق الرخاء العام والرفاهية لبنى الإنسان.

أما العلماء الذين لا ينطلقون من قاعدة الإيمان الصلبة فإنهم يستخدمون منجزات العلم فى صناعة أجهزة الحرب والتدمير الرهيبة من أجل القتل والتشريد والقضاء على سعادة البشر وحياتهم ، وإشاعة الخوف والبؤس وروح الشر بين الناس.

وهكذا نجد أنه بينما يحمل العالم المؤمن والمسلم بصفة خاصة رسالة السلام والمحبة والسعادة والاستقرار والرفاهية لبنى البشر جميعاً ، نجد أن العالم اللاديني – أي العلمانى – لا يحفل بهذه المعانى ، فيستخدم منجزات العلم

ومكتشفاته فى سبيل القضاء على البشرية وتدميرها كما حدث فى "نجازاكي" وهيروشيما.

وهناك أمثلة كثيرة لصور التدمير وإشاعة الخراب فى المعمور من الأرض، وتتمثل هذه الصور فى استخدام الغازات السامة والميكروبات فى الحروب ، وبث الأمراض عن طريقها فى بلاد الخصوم ، واستخدام الإشعاعات والموجات الكهربية فى الصراعات القائمة بين المتحاربين من البشر ، ولو كان العلم ينطلق من قاعدة الإيمان ، فإن العلماء سيقفون - إذا كانوا مؤمنين - وقفة رجل واحد للحيلولة بين حكوماتهم ، وبين استخدام المكتشفات العلمية المتقدمة فى تدمير الآخرين.

وبناء على هذه التوجيهات والآراء التى تشكل فى مجملها فصول البابين "الأول والثانى" حيث عقدنا مقارنة مستفيضة بين قواعد وإنجازات علماء المسلمين فى مواجهة نظرائهم فى الغرب الحديث ، ينبغى إذن أن نبين مدى انطباق هذه الآراء على اتجاهنا فى موضوع "أسلمة المعرفة" ، الذى هو موضوع "الباب الثالث" من هذا الكتاب ، وهو يُعد الجزء الرئيسى المستهدف من تحريرنا لهذا المؤلف حيث أقمنا العلوم الإنسانية كلها انبثاقاً من الفقه الإسلامى من حيث أنه العلم الإسلامى الذى تنتظم به المعاملات الإسلامية فى شئون المجتمع والناس باعتبار أن هذه الدنيا هى مركبنا إلى الاخرة.

وينبغى أن نؤكد مرة أخرى أننا لسنا بصدد دراسة ظاهرات إنسانية جديدة فى دائرة العلوم الإنسانية من حيث تناولنا لها كمدرسة إسلامية، فالإنسان هو نفس الإنسان بنوازعه ومشاعره وعقله وسلوكه ، ومعظم المشكلات الإنسانية التى يعالجها العلماء تكاد تتقارب أو تتطابق فى كل بلاد

العالم مع إعطاء بعض التقريبات العلمية لتأثير البيئة والمجتمع على سلوك الأفراد، وتصديقاً لهذا فإن الأمراض النفسية لها مسميات واحدة فى العالم ، فنجد الباحث الإسلامى يعترف بوجود "القلق النفسى" "وانفصام الشخصية" "والنورستانيا" و"الهيستريا" ، تماماً كما يعترف الباحث الغربى بها ، ولكن أسلوب تناول تلك الأمراض ومنهج علاجها قد يختلف من مدرسة إلى أخرى تبعاً لعوامل كثيرة نظرية وعملية ، ولكن تبقى مع هذا الدراسات النفسية منصبة على مشكلات معروفة ومطروقة ، وكذلك فى مجال علم الاجتماع ، فقد تختلف المشكلات من بلد إلى آخر من حيث وجودها عند البشر فى مستوياتهم المتقاربة ، فالمشكلات الإجتماعية والنفسية فى البلاد النامية تكاد تتقارب نسبياً ، وربما يجئ دور الدين فى نطاق الإسلام كعامل فعَّال فى سبيل العلاج الموضوعي لكثير من المشكلات الاجتماعية والفردية ويأتى هذا من منطلق أن منهج الله سبحانه وتعالى خير معلم للبشر ، وأنه تعالى رسم الطريق بوحيه لإسعاد البشرية ، وكشف عن أسرار خاصة بحياة الإنسان ، لم يكن ليصل إليها وحده إلا بشق الأنفس ، وهنا نجد أن العالم المسلم قد يتقدم خطوة على العالم الغربي فى مجال العلوم الإنسانية ، وذلك لإيمانه بأن الإسلام ينبذ الصراع الداخلي للنفس ويرفض أن تكون الغريزة الجنسية هي صاحبة الصوت المطلق فى حياة الإنسان ، ويؤكد أن الإنسان ليس مادة فحسب ، وان فطرته الأصلية فطرة أخلاقية سليمة ، وأنه وجد إنساناً كما هو ، وليس متطوراً على الزواحف والثدييات.

لقد كان استنادنا إلى الفقه الإسلامى بوصفه موضوعاً رئيسياً لأسلمة المعرفة راجعاً إلى أننا وجدنا أن الفقه حينما أثمر وأينعت جنباته صدر عنه علم فلسفى أصيل هو علم أصول الفقه ، ووجدنا أنه قد أتيحت للمسلمين كل

الظروف التى تهيئ لهم تطوير مباحثهم العقلية عن طريق أصول الفقه وعلم الكلام ، أما أمورهم السلوكية والنفسية فقد وصلت الذروة من حيث العمق الروحي فى مجال التصوف ، وسنجد فى مقدمات التصوف الإسلامى عند الرعيل الأول من المسلمين مجالاً واسعاً لدراسات أخلاقية ونفسية ، فليس التصوف علماً منغلقاً على نفسه ، بل هو علم آفات النفوس وأمراضها ، وذلك بمعزل عن كل اتجاهات التصوف الباطني التى قضت على شموخ الدراسات الصوفية الأخلاقية والنفسية عند المسلمين مما دفع بأهل السلف إلى نبذ الكثير منها فى منحاهم نحو سلفية مطهرة ، ويهمنا بهذا الصدد أن نشير إلى أن ابن خلدون كان أول من أفسح موضوع الفقه لكى يتقبل الدراسات الإنسانية فى دائرة أسلمة المعرفة ، وبالطبع لم تكن كل هذه الأسماء المعاصرة للعلوم معروفة عند الإسلاميين مثل علم الاجتماع وعلم النفس ، وعلم الأنثروبولوجيا ، وعلم الاقتصاد ، وعلم الأخلاق ، وعلم الإدارة ، وعلم التربية ، وكانت كل هذه العلوم غير معروفة بأسمائها مع أن موضوعاتها كانت تدرس تحت علم أصول الفقه ، وأهم هذه الموضوعات "السياسة" وهى علم يدور أصلاً - كما ذكرنا - على موضوع الإمامة.

ولقد استفضنا فى تفصيل فكرة الإمامة ، ونظام الشورى ، وقيام الدولة فى الإسلام وكل هذا قد عالجه فقهاء المسلمين فى كتبهم عن نظم الحكم ودساتير البلاد وغيرها ولكل هذا يشكل علم السياسة كما ندرسها حديثاً ومعاصراً ، ومن ثم تأتى دراسة النظم السياسية الغربية والقانون الدولى العام والخاص والتاريخ السياسى المعاصر ، ودراسات الدستور ، تأتى كلها فى نطاق الدراسات المقارنة فى علم السياسة وعلم القانون ، وهكذا نستطيع أن نبين بوضوح أصالة علم السياسة الإسلامى.

وأما بالنسبة لعلم الاجتماع فقد أوضحنا كيف أن المسلمين قد برعوا في توصيف المجتمع الإسلامى ، وأن الشريعة الإسلامية قد أعطت ما فيه المزيد فيما يختص بتنظيم الأسرة والزواج والطلاق والميراث بحيث نجم عن نظام المواريث دراسة موسعة لنظم القرابة فى المجتمع ، كما أن علم الاجتماع الإسلامى ينفرد بعدة مميزات عن علم الاجتماع الغربي منها :-

أولاً : قيامه على ازدواجية الوجود الإنساني ، نفس وجسد.

ثانياً : استخدامه للمنهج الكيفي - أي منهج الفهم - بالإضافة إلى المنهج التجريبى.

ثالثاً : رفضه فكرة التطور التى ترجع الإنسان إلى وجود حيواني بسيط وهو "الأميبا" ثم يأتي الإنسان فى نهاية سلم التطور ، لكى يظهر الإنسان البدائي فى صورة العشيرة والبطون والقبيلة ، وليس فى صورة الأسرة، وأيضاً يرفض الإسلام فكرة وجود عصر تشيع فيه العائلة الأموية ، وعصر تشيع فيه العائلة الأبوية على حد ما يقول علماء الاجتماع.

إن الإسلام يرفض قطعاً كل هذه الآراء التى تبدأ من أقوال "مورجان وفريزر" فى شيوعية المجتمع الإنسانى الأول ، ذلك أن الحقيقة الأساسية التى يقوم عليه علم الاجتماع الإسلامى هى الإيمان بالله وملائكته أولاً ، وبأن الخلق من عند آدم وحواء ، وما أنجباه من أسرة أولى ، ثم يتزاوج هؤلاء الأفراد لتنشأ عدة أسر ، وبذلك يكون البناء الإنسانى الأول مركزاً فى الأسرة، وهذا نسق فى علم الاجتماع الإسلامى يختلف تماماً عن النسق الغربي فى علم الاجتماع.

وإذا انتقلنا إلى موضـوع الأخـلاق فإننـا نجـد أن العديـد مـن الفلاسـفة المسلمين وكتابهم – قد غفلـوا عـن المورد الإسـلامى للأخـلاق ، والممثـل فـى الكتاب والسـنة واندفعـوا ينهلـون مـن الأخـلاق اليونانيـة – كمـا وردت عنـد أفلاطـون وأرسـطو – وقد أشـرنا إلى خطورة هذا المسـلك ، ووجهنـا النظر إلى ضرورة استقاء المبادئ الأخلاقيـة مـن الكتـاب مباشـرة وقـد عرضـنا للنظريـة الأخلاقية على ضـوء مـا جـاء بـه الكتـاب الكريـم والسـنة النبويـة المشـرفة ، ولكننا وجـدنـا أن كثيراً مـن العلمـاء المعاصـرين قـد أجـادوا فـى عـرض هـذا الموقف الأخلاقي الإسلامى وأشـرنا إلى هؤلاء المبرزيـن فى هذه الناحية.

وفى دائـرة الاقتصـاد – وجدنـا أن الكثـيرين مـن علمـاء الاقتصـاد الإسـلاميين قد أسهموا بحظ وافر في الكشف عـن هيكـل الاقتصـاد الإسـلامى ولكننا نحتاج إلى دراسـات منهجيـة فـى هـذا المجـال لأن النصـوص القرآنيـة لا تعطينا تفصـيلات نستطيع الاسترشـاد بها ، إذ هي توجهنا إلى الطريق الصحيـح ومن ثم نحتاج إلى إعمال النظر لإقامة صـرح الاقتصاد الإسـلامى ، وقـد اتضـح لنـا أن مـا يقـال عـن اشـتراكية الإسـلام غـير صحيـح ، إذ أن رؤوس الأمـوال مصـانة فى الإسلام ، وأن النظـرة الاقتصاديـة الإسـلامية بمـا تنطـوي عليـه مـن تكافل اجتماعى أداته الزكاة والصدقة والمكوس ... وغيرها مـن أبـواب الجبايـة الإسلامية التى تغذي بيت المال ، كل هـذه الأمـور كفيلـة بـأن تحـدث حراكـاً اجتماعياً ينتج عنه القضاء على الفقر والعدم فى المجتمع الإسلامى.

وهناك أيضاً توجيهات إسلامية فيما يختص بالإنتـاج ، إذ جعـل الإسـلام العمل أساساً للحياة ، فالعمل عنصر ضرورى لإنتاج السلع الغذائيـة والصناعية وغيرها من أمور الزراعة والتجارة والخدمات... الخ ، وقـد أقـام الإسـلام نظـام

الحسبة لمراعاة عدالة توزيع المنتج الاجتماعي ، وعدم سوء توزيع الدخل القومي الذى تكون الزكاة - كما ذكرنا - عاملاً مؤثراً فى ضبط توزيعه.

هذا بالإضافة إلى أن الإسلام قد حض المسلمين على ضرورة الاعتدال فى استهلاك السلع والنقود ، وعدم الإسراف أو التبذير ، وأهم قاعدة إسلامية أغفلها الغرب نجدها عند الإسلاميين وهي نبذ التعامل بالربا ، ولا تزال أقلام كثير من المسلمين تتناول هذا الموضوع ، وما هو وجه الحلام أو الحرام فيه ، وهل هو شبيه بربا الجاهلية ، أم هو نظام جديد يتساوى مع ظهور المصارف في العصر الحديث بصورة لم تكن موجودة فى العصور القديمة، فالمصرف هو الآن أساس الوحدات الاقتصادية ، ومركز التجمع الاقتصادي فى العالم ، والمسلمون يشكلون جزءاً من هذا العالم ، فكيف يستطيعون الحفاظ على أموالهم فى ظل عالم يحكمه سعر الفائدة.... وانني انتظر اليوم الذي يظهر فيه اتحاد المصارف الإسلامية ، وأن تكون أرصدتها الأساسية هي نفس أرصدة البترول العربي الإسلامى بدلاً من أن يتشتت فينتفع به الغرب قبل أن ينتفع به المسلمون. وربما وجدنا هنا أو هناك بعض النظم المصرفية الجديدة، والتي تتخذ طابع الإسلام مثل بنك فيصل الإسلامى الذي يتبع نظام المضاربة فى أموال المودعين المسلمين ، وبذلك يطهر أموالهم من الربا.

وعلى أية حال فإن المشكلة الاقتصادية تعد من أهم مشاكل العصر ولا سيما فى الدول النامية بعامة ، والإسلامية منها بخاصة ، فعلينا إذن أن نتدبر دقائق تلك المشكلة وأن نعمل على أن تكون لنا مدرسة اقتصادية إسلامية تعني بكل منجزات العلم فى الاقتصاد من حيث التخطيط الذي أشرنا إلى جزء منه كما ورد فى القرآن الكريم ، كما تعني بمتطلبات التنمية فى جميع المجالات الزراعية والصناعية والتجارية والخدمية ..... الخ.

ولا يكاد الحال فى مجال التشريع الإسلامى يشذ عن النطاق السابق، فالتشريع أمر أساسى لتنظيم الحياة الإسلامية ، وضرورة قيامها على أصول وأسس شرعية ، ويعمل الفقهاء فى مصر ، وفى البلاد العربية على تقنين الشريعة ، بمعنى أن يستنبطوا منها كل النظم والقوانين التى تحكم الحياة الإسلامية ، وقد نجحوا فى ذلك فيما يختص بالأحوال الشخصية من زواج وطلاق ومواريث... وكذلك فى نظام العقوبات ، أي فى القانون الجنائي إلا أنهم لم يطبقوا نفس النصوص الواردة فى الشريعة بهذا الصدد.

ويمكن القول بأنه فى مجال القانون الجنائى أخذ الفقهاء بقواعد "أسلمة القانون" ، أما فى القانون المدني ، فإننا مازلنا نتعثر فى هذا المجال مدنياً بحيث لا يصبح هناك قانون مدني ، وقانون آخر قائم على الشريعة ، بل يجب أن يكون القانون بكل جوانبه سواء كان أسرياً أو جنائياً أو مدنياً أو تجارياً أو بحرياً أو دولياً قائماً على أساس الشريعة الإسلامية.

ولسنا نعنى بأسلمة المعرفة أن نكتفى بهذه العلوم التى أشرنا إليها إذ أن المجال متسع للبحث فى سائر العلوم التى تدرس الإنسان وأهمها علم النفس، وعلم التربية وعلم الإدارة ، وعلم الجمال ، والفلسفة بالطبع ، وأي علم آخر ينصب على دراسة الإسلام ولا نستطيع أن نطيل الكلام عن كل هذه الدراسات إذ أن حيز هذا الكتاب لا يسع الإسهاب الشديد بحيث يكون هذا الكتاب مقدمة لا غنى عنها ينطوى على دستور المدرسة الإسلامية الجديدة ، ويتبنى فكرة "أسلمة المعرفة" فى العلوم الإنسانية ، وذلك بعد أن اتضحت القواعد والأصوال التى أصبح الفقه بموجبها المظلة المنهجية الوحيدة لقيام العلوم الإنسانية...

مراجـــع البحث

أولاً : مراجع عربية

ثانياً : مراجع أجنبية

ثالثاً : دوائر المعارف

أولاً : المراجع العربية :

١ ـ ابن خلدون : "المقدمة "الجزء الأول من كتاب العبر: المكتبة التجارية، القاهرة، بدون تاريخ.

٢ ـ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة ١٩٨٥.

٣ ـ ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن في مناقب أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن. تحقيق د.عبد الحليم محمود مطبعة حسان القاهرة ١٩٧٤.

٤ ـ أبو الأعلى المودودى : أسس الاقتصاد والنظم المعاصرة، ترجمة أحمد عاصم الحداد، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥.

٥ ـ ,, ,, ,, : نظرية الإسلام السياسة، الدار السعودية للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م .

٦ ـ أبو الحسن على بن حبيب الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٣٢٧ هجرية .

٧ ـ د. أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٧م.

٨ ـ د. أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة.

٩ ـ الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، ط١، القاهرة، ١٩٦٨.

١٠ـ د. إمام عبد الفتاح إمام: سورين كيركجور، رائد الوجودية ، حياته وأعماله، جـ١، دار التنوير ، بيروت، ط٢، عام ١٩٧٣.

١١ـ إميل دوركايم : قواعد المنهج فى علم الإجتماع، ترجمة د. محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١م.

١٢ـ أندريه كريسون : الأخلاق فى الفلسفة الحديثة.

١٣ـ برتراند رسل : حكمة الغرب، جزئين، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

١٤ـ بول ريكمان : منهج جديد للدراسات الإنسانية -ترجمة وتقديم وتعليق د.على عبد المعطى،د.محمد على محمد بيروت ١٩٧٩.

١٥ـ بول غليونجى : ابن النفيس، سلسلة أعلام العرب، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥.

١٦ـ بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م.

١٧ـ التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، مادة فقه، جـ١ الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة.

١٨ـ توماس كون : تركيب الثورات العلمية، ترجمة د. ماهر عبد القاهر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

١٩ـ د. جلال موسى : المنهج العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية، نشر دار العلم للملايين ، بيروت.

٢٠ـ جون كيمنى : الفيلسوف والعلم، ترجمة د. أمين الشريف، المؤسسة الوطنية للنشر، بيروت.

٢١ـ حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٧م.

٢٢ـ د. حسن عبد الحميد ، د. محمد مهران، في فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة ١٩٧٩م.

٢٣ـ د.حسن عثمان : منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥م .

٢٤ـ حسين الشافعي : حول الأسس العلمية والعملية للاقتصاد الإسلامي، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي -١٩٨٢م.

٢٥ـ د. راوية عبد المنعم : الأصول اللاهوتية في فلسفة ديكارت، رسالة ماجستير تحت إشراف د.محمد علي أبو ريان.

٢٦ـ د.زكي نجيب محمود : جابر بن حيان، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٥م .

٢٧ـ زيجريد هونكن : شمس العرب تسطع على الغرب -دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٦.

٢٨ـ د. زينب عبد المجيد رضوان: النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي أصولها وبناؤها من القرآن والسنة، رسالة دكتوراه تحت إشرافنا ، سنة ١٩٧٨م.

٢٩ـ د. سامي نصر لطف : التولد عند المعتزلة ، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة.

٣٠ـ د. السيد محمد بدوي : مبادئ علم الإجتماع، جـ١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية .

٣١ـ شاخت وبوزون : تراث الإسـلام ، مجموعـة مقـالات للمستشـرقين ترجمة د.محمد زهير واخريـن، سلسـلة عـالم المعرفـة الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٣٢ـ د. عاطف العراقى : المنهج التقليدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعـارف القاهرة ١٩٨٠م.

٣٣ـ د. عبد الحليم الجندى : القـرآن والمنهـج العلمـى المعـاصر -دار المعـارف، القاهرة ١٩٨٤م.

٣٤ـ د. عبد الرازق أحمـد السـنهورى: فقـه الخلافـة وتطورهـا، الهيئـة المصريـة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م .

٣٥ـ د. عبد الرحمن بدوى : منـاهج البحـث العلمـى -وكالـة المطبوعـات- الكويت، ١٩٧٧م.

٣٦ـ عبد الرحمن حسن : مقدمة الطبعة الثانية لكتاب الفقـه على المذاهـب الأربعـة، نشـر المجلـس الأعلـى للشـئون الاسـلامية، القاهرة، ١٩٨٦م.

٣٧ـ د. عبد العزيز سالم : تـاريخ الدولـة العربيـة -دار المعـارف- القـاهرة، ١٩٦١م.

٣٨ـ د. عبد اللطيف محمد العبد: الأخلاق فـى الإسـلام -مكتبـة دار العلـوم- القاهرة، ١٩٨٥م.

٣٩ـ د. عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلـم والفلسـفة عنـد ميشيل فوكـوه رسالة دكتـوراه تحـت إشـراف د. محمـد علـى أبـو ريان، نشرة دار المعارف الإسكندرية ١٩٧٨م.

٤٠ـ د. عثمان أمين : ديكارت، ط٧، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦م.

٤١ـ د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى -دار المعارف، ١٩٦٥م.

٤٢ـ د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١ -ط٤- دار المعارف- القاهرة- ١٩٦٦م.

٤٣ـ على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٧٢.

٤٤ـ د. على عبد المعطى محمد: رؤية معاصرة فى علم المناهج -دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.

٤٥ـ ,, ,, ,, ,, : سورين كيركجارد، مؤسس الوجودية المسيحية دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

٤٦ـ ,, ,, ,, ,, : ليبنتز "فيلسوف الذرة الروحيه"، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠م .

٤٧ـ د. عمر الفاروقى : الأعمال التمهيدية لمؤتمر أسلمة المعرفة، واشنطون، ١٩٨٦م.

٤٨ـ د. عمر فروخ : عبقرية العرب فى العلم والفلسفة، ط٤، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٨٥م.

٤٩ـ الغزالى "أبو حامد" : إحياء علوم الدين -دار الندوة الجديدة- بيروت، د.ت.

٥٠ـ الفارابى : إحصاء العلوم -تحقيق وتعليق ونشر د.عثمان أمين، القاهرة.

٥١ـ ,, : آراء أهل المدينة الفاضلة.

٥٢ـ كارل بوبر : منطق الكشف العلمى، ترجمة د. ماهر عبد القادر دار النهضة العربية، بيروت.

٥٣ـ كارل همبر : فلسفة العلوم الطبيعية ترجمة وتعليق د/جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٦م.

٥٤ـ د. ماهر عبد القادر : دراسات فى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ١٩٨٩م.

٥٥ـ د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق فى القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن تعريب وتعليق د/ عبد الصابور شاهين، دار البحوث العلمية ، الكويت ١٩٧٣م .

٥٦ـ د. محمد على أبو ريان: الإسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.

٥٧ـ ,, ,, ,, ,, ,, : تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان جـ١ من طاليس إلى أفلاطون ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.

٥٨ـ ,, ,, ,, ,, ,, :تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

٥٩ـ ,, ,, ,, ,, ,, : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦م.

٦٠ـ ,, ,, ,, ,, ,, : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة الحديثة) "ط" دار الكتب الجامعية الإسكندرية، ١٩٦٩م.

٦١ـ ,, ,, ,, ,, ,, : النظم الإشتراكية مع دراسة مقارنة للإشتراكية العربية .

٦٢ــ ,,   ,,   ,,   ,, : أصول الفكر الأخلاقى عند الماوردى، بحث نشر بمجلة الحكمة الليبية .

٦٣ــ ,,   ,,   ,,   ,, : نقد أبى البركات لفلسفة ابن سينا، بحث نشر بمجلة كلية الآداب -جامعة الإسكندرية ١٩٦٤م.

٦٤ــ ,,   ,,   ,,   ,, : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون، بحث نشر بمجلة عالم الفكر . المجلد التاسع، العدد الأول، ١٩٧٨م.

٦٥ــ ,,   ,,   ,,   ,, : الصلة بين النحو والمنطق عند الفارابى ، بحث نشر بأعمال مؤتمر سيبويه بشيراز.

٦٦ــ ,,   ,,   ,,   ,, : المشكلة الأخلاقية وأزمة الضمير، بحث نشر بمجلة الشاطئ بالاسكندرية.

٦٧ــ د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى الإسلام الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٦٨ــ د. محمد يوسف موسى: الأخلاق فى الإسلام، دار المعارف القاهرة.

٦٩ــ د. محمود إسماعيل : سيوسيولوجية الفكر الإسلامى، جزئين، دار الثقافة، الدر البيضاء ١٩٨٠م .

٧٠ــ محمود أمين العالم : الضرورة والاحتمال فى الفيزياء المعاصرة، دار الثقافة القاهرة.

٧١ــ د. محمود فهى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨م.

٧٢ــ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٤م.

٧٣ــ مصطفى نظيف : الحسن بن هيثم، بحوثه وكشوفه المصريــة، جــ١، القاهرة، ١٩٤٢م.

٧٤ــ د. ممدوح العربى : دولة الرسول فى المدينــة، بحـث للدكتـوراه تحـت اشرافنا نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.

٧٥ــ نيقولا زيادة : لمحات مــن تـاريخ العـرب، دار الكتـاب اللبنـانى، بيروت ١٩٦٢م.

٧٦ــ هانز ريشنباخ : نشاة الفلســفة العلميــة ، ترجمـة د. فـؤاد زكريـا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت.

٧٧ــ يوسف كرم : الفلسـفة الحديثــة ، ط٦، دار المعــارف القــاهرة ١٩٧٩م.

ثانياً: المراجع الأجنبية :

1- Ayer, A. J : Logical Positivism, U.S.A, 1963.

2- Boutroux, Emile : La Philosophie de Kant, Paris, 1962..

3- Brehier; Emile : Histoire de la philosophic, Paris, 1962.

4- Broad : Five typs of Ethical theories .

5- Bayer "Albert" : Morals et Science des meurs.

6- Carnap, R. : Introduction to logic and its Application U.S.A 1950.

7- Charles Booth : A Social Survey of city of London

8- Collins, D.J. : God in Modern Philosophy, U.S.A. chicago, 1950.

9- Gouhier, Henri : La Pensee Religieuse... Paris, 1943.

10- „ „ : La Philosophie de Malebranche, Paris.

11- Dumas : Traite de Psychologie Experimentale.

12- Davis, Kingsley : TheMyth of Functional Analysis, vol, 24, 1959.

13- Emmet, D.M. : Function, Purpose and powers, London, 1957.

14- Ginsberg, M. : Sociology, Oxford, 1943.

15- Hamlin, O. : Le Systeme De Descartes, Paris, 1950.

16- Hayek, F.A. : The Counter Revolution of Science, New York, 1958.

17- Hobnhouse : Morals in Evolution, London.

18- Jankelevich, V : Bergson, Paris, 1931.

19- Jenninge, H : Socicmetric Differentiation of the Psychogroup and the sociogroup, London, 1947.

20- Kant, I. : The Critique of Pure Reason, London, 1934.

21- „ : The Gritique of Pure Reason, London, 1934.

22- „ : Le Fondement de la metaphsique des moeurs, Paris, 1934.

23- Lowrie : S. Kierkegaard.

24- Levie- strause, claude : Tristes Tropiques, Paris, 1955.

25- „ „ „ : L. homme NU, Paris, 1971.

26- Malinowski : An article in "Anthropology" in Ency; Britannica 13th ed., Supp.1

27- Maciver : Society, London, 1950.

28- Millet, Louis : Le Structur alisme en Philosophie, Paris, 1968.

29- Mackcnzi : History of Ethical theories .

30- Mareno, Jacob : Who shall survive, Foundations of Sociometry, London 1953.

31- „ „ : Sociometry and the Cultural order London ,1943.

32- „ „ : The Sociometry Reader, London, 1960.

33- Nagel, E . : The Logic of Historical Analysis, New york, 1958.

34- O'connor; D.J. : Acritical History of western Philosophy, New york, 1964.

35- Parsons, Talcot : The Structure of Social Action, London, 1949.

36- Pascal, Blaise : Les Pensees, Paris, 1943.

37- Rass, D. : Kent's Ethical theory, oxford, 1939.

38- Rickman, H.P. : Understandig and Human studies, London, 1967.

39- Ross, D. : Kent's Ethical theory, oxford, 1954.

40- Russel, B., : Our Knowledge of external world, george Allen & Unwin L.T.D, 1939.

41- Sidgwick : History of Ethics, London.

42- Stebbing.S., : A modern introduction to logic, London, 1958.

43- Smith,A. : Kantian Studies, oxford, 1947.

44- Wahl, Franscois : Le Structur alisme en Philosophie Paris 1968.

45- Weber Max : The Methodology of Social Sciences, New York, 1950.

46- „ „ : The Protestant Ethic and the spirit of capitalism, London, 1930.

47- Wahl; Jean : Etudes Kierkega rdennes, Paris .

48- Wright, W.R. : A History of Modern Philosophy Vol;1, New york ,1942 .

ثالثاً دوائر المعارف

١ ـ دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة ١٩٦٤ المجلد الأول، مادة اصول الفقه.

2- Ency .of Religion & Ethics : Art, Moral & Art. Ethics.

3 - Ency .of Philosophy : Art Moral.

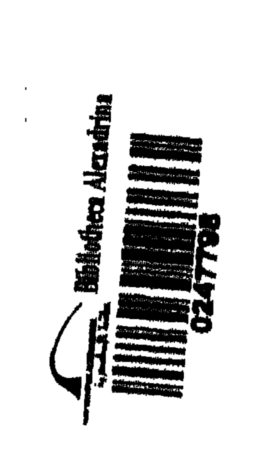
4- Ency .of Britanica : Art conciousness .

فهرس الموضوعات


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)






Bibliotheca Alexandrina
0247798